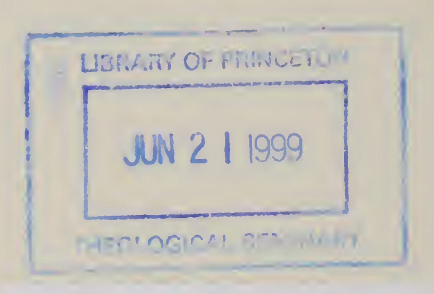

LIBRARY OF PRINCETON
JUN 21 1999

INNOVACIONES

DEL

ROMANISMO

POR

G. H. G.

I. Desarrollo sucesivo de las doctrinas
II. Lista cronológica de su introducción.
III. Contraste entre el antiguo y el nuevo credo.

Cuarta Edición

QUEZALTENANGO, 1957

TIPOGRAFIA EL NOTICIERO EVANGELICO

INNOVACIONES

DEL

ROMANISMO

POR

G. H. G.

I. Desarrollo sucesivo de las doctrinas.
II. Lista Cronológica de su introducción.
III. Contraste entre el antiguo y el nuevo Credo.

Cuarta Edición

DEPOSITO CENTRAL:

MADRID.—Leganitos, 4.

Sucursales: BARCELONA.—Tapinería 36.
SEVILLA.-Plaza de la Constitución, 31.
ZARAGOSA.—Escuelas Pías 9.

IMPRESO EN LOS TALLERES TIPOGRÁFICOS
"EL NOTICIERO EVANGÉLICO"
QUEZALTENANGO
FEBRERO, 1956.

PREFACIO

Las dos pretensiones más importantes de la Iglesia romana son: la *Infalibilidad* y la *Inmutabilidad.*

I. En cuanto a la infalibilidad, pretende ser guiada en todas sus deliberaciones por la presencia directora del ESPÍRITU SANTO. Hasta ahora, no se ha puesto en claro la manera de probar la existencia de esta infalibilidad. Ni, hasta el año 1870, se habían podido poner de acuerdo los miembros de esa Iglesia sobre el punto en dónde residía, o sobre quien era el órgano oficial de este atributo divino. Se da por sentada la pretensión y eso basta. Su máxima es:

Roma locuta est, causa finita est.
(Ha hablado Roma, la causa está terminada.)

II. En cuanto a la inmutabilidad, pretende ser absolutamente inmutable. Afirma que sus doctrinas

y su disciplina esencial han sido en todos tiempos y en todas partes siempre las mismas.

Su máxima y divisa es:

¡Semper eadem! (Siempre la misma)

Reclamando estos dos atributos para su Iglesia, no nos sorprende que los doctores del Coucilio de Trento declarasen fundar todos sus decretos sobre supuestas verdades fundamentales de los tiempos antiguos, reconocidas como existentes desde la misma introducción del Cristianismo.

Definieron que todas las doctrinas y prácticas, que en ese Concilio decidieron ser verdaderas y obligatorias, habían sido siempre recibidas por la «Iglesia Católica» en todas las edades, sin variación alguna, desde el tiempo de Cristo y sus Apóstoles, de los cuales traían su origen todas y cada una, habiendo sido transmitidas por una no interrumpida tradición hasta el tiempo de ese llamado Concilio General de la Iglesia. Pretendían esos Doctores que ellos no hacían más que *declarar* lo que había sido materia de fé anteriormente. No se declaraban inventores de doctrina alguna nueva, sino simplemente definían y declaraban cuál había sido la doctrina de la Iglesia desde el tiempo de los apóstoles hasta la reunión del Concilio.

Citamos aquí unas cuántas frases, que se en-

cuentran continuamente en las actas del Concilio Tridentino.

«Semper haec fides in Ecclesia Dei fuit». Sess. XIII. capítulo 3. (1)

«Ideo persuasum semper in Ecclesia Dei fuit, idque nunc den uo Sancta haec Synodus declarat». Sess. XIII. c. 4. (2)

«Pro more in Catholica Ecclesia semper recepto». Sess XIII. c. 5 (3)

«Universa Ecclesia semper intellexit». Sess. XIV c. 5. (4)

Persuasum semper in Ecclesia Dei fuit et verissimum esse Synodus haec confirmat». Sess XV. c. 7. (5)

Sacrae litterae ostendunt et Catholicae Ecclesiae traditio semper docuit». Sess. XXIII. C. 1. (6)

«Cum Scripturae testimonio, Apostolica traditione, es patrum unanimi consensu perspicuum sit: dubitare nemo debet». Sess. XXIII. c. 3. (7)

«Cum igitur, Sancti patres nostri, Concilia, et universalis Ecclesiae traditio semper docuerunt: Sancta et universalis Synodus praedictorum Schismaticorum haereses et errores, exterminandos duxit». Sess. XXIV. (8)

Véase también Sess. V. y Sess. XVIII.

En perfecta armonía con estas ideas, así decididamente proclamadas por la Iglesia papal, hace

---

(1) Esta fé reinó siempre en la Iglesia de Dios.

(2) Por eso se creyó siempre en la Iglesia de Dios, y ahora lo declara nuevamente este Santo Concilio.

(3) Por costumbre recibida siempre en la Iglesia Católica.

(4) La Iglesia Universal entendió siempre.

(5) Se creyó siempre en la Iglesia de Dios, y este Sínodo confirma ser muy verdadero.

(6) La Sagrada Escritura manifiesta, y la tradición de la Iglesiá Católica enseñó siempre.

(7) Siendo claro por el testimonio de la Escritura, tradición apostólica y unánime consentimiento de los Padres, nadie debe dudar.

(8) Como lo enseñaron. pues, nuestros Santos Padres, los Concilios y la tradición universal de la Iglesia; el Santo y universal Sínodo creyó que las herejías y errores de los predichos cismáticos debían ser exterminados.

algunos años que en un país vecino, con ocasión de una solemnidad extraordinaria, sostuvo un prelado católico-romano que «él no representaba en ese país ningún sistema nuevo de religión, ni enseñaba nuevas doctrinas».

Esta pública declaración dió origen a que el autor de estas líneas recopilase los datos que constituyen este volumen, bajo el título de NOVEDADES, o *Innovaciones del Romanismo*, por vía de contestación a afirmaciones tan positivas y rotundas de la Iglesia romana. El autor cree que ahora por primera vez se han coleccionado los citados hechos, de tal manera que nos sea posible trazar el comienzo, progreso y desarrollo final de cada *innovación* sucesiva hecha por esa Iglesia, en su orden cronológico y aparte de todo color controversial.

Dividimos este libro en tres partes.

PARTE I. Esta parte no es sino la presentación de algunas pruebas sencillas de que son nuevas las doctrinas de que se trata. No entró en el plan del autor refutar en ella las doctrinas de que se hace mención. Eso no hace falta, una vez que se prueba que son invención moderna.

PARTE II. Siguiendo el orden cronológico, traza el autor siglo por siglo el desarrollo sucesivo de los errores y supersticiones papales, la soberbia eclesiástica y las pretenciones sacerdotales.

PARTE III. Presenta un contraste entre el sen-

cillo Credo bíblico de la Iglesia primitiva, y el del Romanismo, como se halla plenamente desarrollado y consolidado por el Concilio de Trento.

Al paso que el autor no reclama pára su obra más mérito que el de una mera compilación, séale permitido esperar, que así se proveerá el lector de un conjunto de hechos y materiales fidedignos, que le sean de provecho en cualquier cuestión o discusión sobre las doctrinas de la moderna Iglesia romana.

INDICE

Páginas:

PARTE III

APENDICES

INTRODUCCION.

El hecho que motivó la preparación del presente libro, como se ha indicado ya en el prefacio, fue una afirmacion de un obispo católico-romano, que tratando de defender su Iglesia en un país protestante, dijo "que él no representaba ningun sistema nuevo de religión ni enseñaba doctrinas nuevas". Un ejemplar de la primera edicion de este libro fue enviado, en el momento de publicarse, á dicho Rev. Obispo, poniendo en duda sus afirmaciones tan latas.

Cuando un ministro reconocido del Evangelio se presenta á un auditorio mixto, y decididamente hace una declaración tan atrevida y sorprendente, es de suponer que está provisto de pruebas que apoyen su afirmación, y que, cuando se le interpele, estará preparado á defender lo que cree ó afirma ser verdad. No obstante, el referido prelado, obrando en conformidad con los principios de su secta, guardó un silencio profundo.

El autor conoce bien, que un sacerdote de la Iglesia Romana, tiene por regla el no entrar en discusión con un láico, por ser láico. La misma objeción puede hacerse contra un Pastor protestante debidamente consagrado, porque á los ojos del sacerdote no es válida su consagración, y así no deja de ser también láico: por esta razón

puede ser con igual fundamento rechazado. Así, el romanista puede eludir toda explicación, cuando se le exija que obre en conformidad con el precepto de S. Pablo "examinadlo todo" 1.ª Tes. 5. 21, y con lo mandado por S. Pedro "de estar siempre aparejados para responder con mansedumbre y reverencia á cada uno que os demande razón de la esperanza que hay en vosotros." 1.ª de Pedro, 3. 15. Pero también es muy cuestionable, si el sacerdote romano tiene derecho á llamarse tal sacerdote, cuando examinado el asunto según la teoría de su propia Iglesia, tendrá mucha dificultad en probar que él mismo es otra cosa que un láico.

Deriva su título de su consagración, trasmitida hasta él desde los apóstoles, mediante una supuesta sucesión regular, y no interrumpida. Siendo un sacramento el hecho de la consagración, debe ser celebrado por un sacerdote, debidamente consagrado también, el obispo; y la cadena debe ser perfecta en cada uno de sus eslabones hasta el primero.

Ahora bien, por el undécimo cánon aprobado en la sesión séptima del Concilio de Trento se declaró, que la intención en el ministro celebrante, para hacer sacramento, es necesaria para su validez:

((Si alguno dijere que no se requiere en los ministros la intención al ménos de hacer lo que la Iglesia hace, cuando hacen y confieren un sacramento, sea anatema.))

Y posteriormente el mismo Concilio declara que, aunque el sacerdote oficiante estuviese en pecado mortal, siempre que haga lo que es esencial al hacer y administrar el sacramento, no obstante confiere un verdadero sacramento; y si alguno negare esto ha de ser ànatematizado (1).

Por muy lógica conclusión del Cardenal Belarmino,

"Nadie puede tener la certidumbre de fe de que recibe un verdadero sacramento, pues que un sacramento no puede celebrarse sin la intencion del ministro; y nadie puede ver la intencion de otro" (2).

Puesto que el sacramento del órden depende para su validez de la intencion de aquel que consagra, ¿qué certeza tiene el sacerdote romano de la intencion del obispo que lo consagró? ¿Qué prueba tiene de la validez de su consagración? Pero Belármino avanza aun otro paso más:

"Si consideramos en los obispos su potestad de consagración y jurisdiccion, no tenemos más que una certidumbre moral de que son verdaderos obispos" (3).

Y cuanto más arriba subimos, tanto más multipli-

---

(1) "Si quis dixerit in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi quod facit ecclesia, anathema sit." "Si quis dixerit ministrum in peccato mortali existentem, modo omnia esentialia, quae ad sacramentum conficiendum aut conferendum pertinent, servaverit, non conficere aut conferre sacramentum, anathema sit."

Can. et decr. Concil. Trid. ses. VII. «De sacramentis in genere» Canon XII, Pág. 79. Paris 1842. «Si alguno dijere que, en lós ministros, cuando celebran y administran los sacramentos no se requiere intención al ménos de hacer lo que hace la Iglesia, sea anatema.»-«Si alguno dijere que el ministro que está en pecado mortal, con tal que guarde las cosas esenciales que pertenece á la celebracion y administración del sacramento, no hace ni confiere sacramento, sea anatema.»

(2) «Neque potest certus esse, certitudine fidei, se percipere verum sacramentum, cum sacramentum sine intentione ministri non conficiatur, et intentionem alterius nemo videre possit.» No puede estar cierto, con certeza de fe, de que recibe verdadero sacramento, no verificándose sacramento sin la intención del ministro, y nadie puede ver la intención de otro.» Bell. Disput. de justificatione. lid. III, c. 8, sec. 5, tom. IV, Pág. 488. Praga 1721, y Paris 1608, tomo IV. col. 946. A.

(3) Bellar, de Milit. Eccles, lib. III, c. X, ad secundum, s. 37, tomo II, p. 82. Prag. 1721.

camos las probabilidades, y en la misma proporción aminoramos la certidumbre moral. Así pues, según Bellarmino, ni un solo sacerdote de la Iglesia romana puede tener más que una certidumbre moral de que lo es.

Pero podemos dar otro paso más, y decir, que ni aún pude tener esta certidumbre moral. Esta no es una proposición imaginaria ó «deducción teológica;» fué discutido formalmente el asunto en la sesión séptima del Concilio de Trento al formar los cánones once y doce, que acabamos de citar.

Uno de los requisitos esenciales es la intención en el sacerdote. ¿Se pretenderá acaso que pueda tener verdadera intención un sacerdote que está en pecado mortal? Oigamos lo que Ambrosio Caterino, obispo de Minori, dijo en el Concilio de Trento cuando estos decretos fueron discutidos:

«Pero suponiendo la necesidad de intención mental, si un sacerdote, encargado de la cura de cuatro ó cinco mil almas fuera incrédulo, pero hipócrita, que ya en el bautismo de los niños ó en la absolución de los penitentes ó en la consagración de la Eucaristía no tuviera intención de hacer lo que hace la Iglesia, hemos de decir que serían condenados todos los niños, los penitentes no quedarían absolutos y todos cuantos hubieran recibido la comunión, no habrían recibido ninguna ventaja de ella.

Y añadió:

«Si alguno dijere que estos casos son raros, ¡ojalá que en este siglo corrompido no hubiera motivo para pensar que son muy frecuentes! pero aún admitiendo que fueran muy raros, ó aún uno solo, supongamos, por ejemplo, un sacerdote malo que fuese á la vez hipócrita, y que no tuviese intención de administrar un verdadero bautismo á un niño, y que después este niño llegase á ser obispo de una ciudad y que durante una larga sucesión de años consagrase gran número de sacerdotes: hemos de admitir que no habiendo sido bautizado este niño, no habrá recibido la consagración, y por consiguiente que no habrán recibido nada todos cuantos él haya consagrado; y que de esta manera en esa gran ciudad no habrá ni Bautismo, ni Penitencia,

ni Eucaristía, puesto que estos no pueden existir sin la consagración, ni ésta sin un obispo verdadero, ni obispo verdadero sino ha sido bautizado ántes. De tal suerte, por la malicia de un solo ministro pueden llegar á ser inválidos un millón de sacramentos» (1).

¡Tal es el testimonio y la opinión de un obispo católico-romano!

Pero coloquemos el asunto en terreno todavía más elevado: la esencia del título se funda en la suposición de que «el órden» es un sacramento. Nosotros negamos que «el órden» fuese considerado, aún por la Iglesia Romana, como sacramento propiamente dichc, en los seis primeros siglos de la era cristiana, ó que «la intención» haya sido considerada necesaria para dar validez á

---

(1) «Que cependant en supposant la nécesité d'une intentión interieure, si pretre chargé du soin de quatre au cinq mille ames était un incredule mais grand hypocrite, qui soit dans le bapteme des enfants, soit dans l' absolution des penitents, soit dans la consagration de l' Eucharistie eut intention de ne point faire ce que fait l' Eglise, il faudra dire que tous les enfants sont damnés, les penitents non absous, et que tous ceux qui ont cammunié, n'en ont retiré aucun fruit.... Et si qualqu'un disait que ces cas sont rares, ¡plut á Dieu,» ayoutait il «que dan ce siécle corrompu il n'y eut pas lieu de croire qu'ils sont assez frequents! Mais memes en admettant qu'ils sont fort rares, et meme uniques qu'on suppose par exemple un mauvais prere, hypocrite et qui n'ait point l'intention d'administrer le véritable bapteme á un enfant, et qu'ensuit ce enfant devienne Eveque d'une grande ville, et que pendant une longue suite d'années, il ait ordonné un grand nombre de pretre; il faudra dire que cet enfant n'etant point baptisé. n'aura point recu d'ordination, et que par conséquent tous ceuv qu'il aura ordenné luimeme n'auront rien, recu, et qu'ainsi il n'y aura dans cette grande ville ni sacrament ni penitence, puisqu'il n'y en peut avoir sans ordination, ni ordination sans un véritable Eveque, ni aucun Eveque s,il n'a auparavant été baptisé. et qu'ainsi par la malice d'un seul ministre on rendra nuls un millon de sacraments.» Historia del Concilio de Trento escrita en italiano por Pablo Sarpi, traducida al francés por P.F. le Courayer. Sarpi era General de los Servitas y Courayer era Conónigo regular y Bibliotecario de la Abadía de Santa Genoveva.

un sacramento por más de quince siglos después de Cristo. Belarmino admite que Domingo Soto dijo que «la consagración episcopal no es verdadera y propiamente un sacramento» (1), y sino es verdadera y propiamente un sacramento, entónces los que consagraron durante los seis primeros siglos no pudieron haber tenido la verdadera intención de hacer un sacramento.

Aquí, pués, hay dos cosas esenciales que faltan en las consagraciones anteriores, las cuales, segun las ideas modernas, las hacen inválidas si faltan. Es manía en los sacerdotes romanos poner en duda «las órdenes anglicanas;» les convendría mejor mirarse á sí mismos y examinar sus propios títulos «de órdenes.»

Dejando á un lado, sin embargo, todas estas cuestiones abstractas, cuando se pone en duda publicamente de una manera digna y respetuosa la verdad de una afirmación hecha por un ministro del Evangélio, es el deber del indicado ministro defender públicamente lo que él cree ser la verdad. Una creencia sincera en dicha verdad le llevará «á acomodarse á los humildes» en la esperanza de convencerlos de su error.

Con estas cortas observaciónes preliminâres, el autor somete á los lectores el resultado de un exámen largo y cuidadoso de hechos y documentos, que han dejado en su mente la sincera convicción de que la religión romana es un monstruoso engaño, inventado para sujetar al hombre al poder de un sacerdocio, que por muchos años ha hecho comercio con la credulidad de los hombres, con riesgo inminente de la salvación de almas inmortales.

---

(1) Bellarm. tomo III, pág. 718.

INNOVACIONES DEL ROMANISMO

CAPÍTULO PRIMERO

La Supremacía del Papa.

Ni seáis llamados maestros, porque uno es vuestro Maestro, el Cristo. El que es mayor de vosotros, sea vuestro siervo. Porque el que se ensalzare, será humillado, y el que se humillare, será ensalzado.-Mat. 23. 10-12.

En una cuestión tan trascendental, como la que encabeza este capítulo, es necesario hacer mucha luz. Según sea la solución que á ella se dé, así resultará la verdad ó falsedad de uno de los dos sistemas religiosos, el protestante ó el romano. Si es verdad, como creen los romanistas, que el obispo de Roma es la Cabeza de la Iglesia cristiana, Vicario del Hijo de Dios, Obispo de los obispos, á quien todos los cristianos deben obediencia como á Dios, entónces no tiene razon de ser la Iglesia Evangélica.

Nosotros vamos á poner tal creencia en tela de juicio, consagrando estas páginas á demostrar su falsedad.

El cardenal Belarmino dice que la supremacía del Papa es la «suma y esencia del cristianismo» (1). «¿De qué se trata, cuando se trata del primado del Pontí-

fice? Lo diré brevemente: De la cosa más importante del cristianismo.» Y luego añade: «Puede probarse la supremacía del obispo de Roma por quince diferentes nombres ó títulos, como son: Príncipe de los sacerdotes, Sumo Sacerdote, Vicario de Cristo, Obispo universal y otros semejantes» (2).

Retamos á que se nos pruebe que alguno de estos títulos fue dado exclusivamente al obispo de Roma, hasta el llamado Gregorio I inclusive; es decir, en un período de más de quinientos años (3). Los padres primitivos no se hubieran prestado fácilmente á dar al obispo de Roma los títulos de «Príncipe de los sacerdotes,» «Sumo Sacerdote,» que solamente pertenece á Cristo. Las Escrituras nunca pensaron en aplicar exclusivamente tal título á cualquier obispo. Todo el pueblo de Dios es llamado en ellas «un Sacerdote real.» En la época en que el título de Sumo Sacerdote estuvo en uso, se aplicaba igualmente á todos los obispos. Tenemos un caso notable de esto, consignado por el jesuito Labbeo en «Actas de los Concilios,» y son las palabras de Anacleto, obispo de Roma en el segundo siglo, quien en su segunda epístola

(1) Lib. de Sum. Praes. sec. II. Edit. Prag. 1721.

(2) Ibid Lib. II, cap. 31. sec. I.

(3) En el Dictionarie diplomatique, Paris, 1774. pág. 161, nos da el erudito benedicto Dom. de Vaines, algunos curiosos detalles sobre el desenvolvimiento gradual de estos títulos del Papa. En los cuatro primeros siglos el título de «Pápa» era dado usual é indistintamente á todos los obispos. En el siglo XI, los obispos de Francia fueron reprendidos por Gregorio IV, porque le llamaban Papa y Hermano. Gregorio VII, en siglo XI, fue el primero que limitó el nombre de Papa al obispo de Roma. El título de «Vicario de Pedro» no ocurre antes del siglo IX, y fue en el siglo XIII, cuando los obispos de Roma se reservaron para sí el de «Vicario de Cristo». Antes de aquella fecha lo habían tenido otros obispos.

dice: «Los sumos sacerdotes, *es decir, los obispos*, deben ser juzgados por Dios,» *Summi Sacerdotes, id est, episcopi a Deo judicandi* (1).

El título de «Obispo universal» fue censurado enérgicamente por los obispos de Roma, Pelagio II y Gregorio I, cuando se lo arrogó á sí mismo *por primera vez en la Iglesia*, Juan, Obispo de Constantinopla, y después su sucesor Juan Ciriaco.

Pelagio II (A. D. 590) denunció la apropiación del título «Universal» como una usurpación ilegal, y testificó que ningun predecesor suyo se había arrogado tan profano nombre.

No hagáis caso, dice, del nomqre de *Universal*, que ilegalmente ha usurpado para sí Juan: ninguno de los Patriarcas usó jamás palabra tan profana. Podéis calcular, queridísimos hermanos, qué resultados podrán esperarse de aquí, cuando entre los mismos sacerdotes se manifiestan tan perversos principios. Porque no está léjos de aquel de quien se escribió: «El mismo es Rey sobre todos los hijos de soberbia» (2).

Con no menor energía se expresó su sucesor. Gregorio I:

«Mi consacerdote Juan, pretende ser llamado «Obispo Universal.» Esto me obliga á exclamar: ¡Oh tiempos! ¡Oh costumbres! Los sacerdotes pretenden para sí nombres de vanidad y se glorían con nuevos y profanos vocablos. ¿Acaso defiendo yo en esto mi propia causa? ¿Acaso vindico yo mi propia injuria ó más bien la del Omnipotente Dios y la de toda la Iglesia universal? Rechace el corazón de los cristianos aquel nombre de blasfemia con el que es quitado el honor de todos los sacerdotes, cuando uno solo locamente se lo arroga» (3).

---

(1) Conc. Labb; tom. I; Anacleti Papae Epist. II. col. 521, Paris, 1671.
(2) Pap. Pelag. II. Epís. VIII.
(3) Pap. Gregor. I, lib. IV; Epís. XX; Oper. tom. II, pág. 748, Edit. Bened. 1705.

Y otra vez dijo el mismo obispo:

«Ninguno de mis predecesores consintió usar de tan profano nombre; porque si en realidad, un Patriarca se llama *Universal*, se quita á los demás el nombre de Patriarcas. Pero léjos, léjos esté de una mente cristiana, querer apropíarse para sí lo que parezca disminuir en lo más mínimo el honor de sus hermanos» (1).

«¿Qué responderás á Cristo, cabeza de la Iglesia universal, en el exámen del último juicio, tú que pretendes apropiarte todos sus miembros con el nombre de *Universal?* ¿A quién te propones imitar con este tan perverso vocablo, sino á aquel que despreciadas las legiones de ángeles socialmente constítuidas con él, prendió remotase al colmo de singularidad? Consentir una denominación tan malvada no es otra cosa que perder la fe» (2),

Y una vez más dice:

«Yo en verdad digo confiadamente, que cualquiera que se llama á sí mismo *Sacerdote Universal* ó desea ser así llamado, precede al Anticristo en su orgullo, porque soberbio se antepone á los demas» (3).

Este título, pues, ni dado ni tomado por el obispo de Roma por lo ménos hasta el año 601, fue, á pesar de las anteriores denuncias, asumido por el sucesor de Gregorio, Bonifacio III (A. D. 601).

Simon Vigorius, eminente escritor cotólico-romano, en Francia, en el siglo XVI, define con propiedad el valor de tal expresión.

«Cuando los Padres occidentales llaman á los Pontífices romanos obispos de la Iglesia universal, lo hacen siguiendo la costumbre de aquellas iglesias, y no porque piensen que hay universales obispos

---

(1) Pap. Greg. I. Epíst lib. V. Epíst. XXV. Oper. tom. II. pág. Edit. Bened, 1705.

(2) Pap. Gregor. I. Epíst. VIII. Oper. tom. II. pág. 742. Edit. 771. Bened. 1705.

(3) Pap. Gregor. I. Epís. lib. VII; Epíst. XXIII. Oper. tom. II. pág. 881 Edit. Bened. 1705.

del mundo universo, sino en el sentido en que se dá esta misma denominación al obispo de Constantinopla, de Alejandría, de Antioquía y de Jerusalem, ó como universales de las iglesias que están bajo su patriarcado, ó porque en los Concilios Ecuménicos de toda la iglesia son los que presiden» (1).

En este sentido hemos de entender las palabras de Gregorio Nacianceno, cuando dijo de San Atanasio, que «siendo hecho obispo de Alejandría, fue hecho obispo del mundo entero» (2); y de Basilio, cuando habló de él como «teniendo el cuidado de las Iglesias, como de aquella que más particularmente le fue encomendada» (3).

El título «Vicario de Cristo» nunca fue aplicado á ningun obispo de Roma exclusivamente ántes del Concilio de Florencia en 1439, y áun entónces se declaró expresamente que se le aplicaba «reservando los derechos del obispo de Constantinopla.» El poder espiritual había de ser ejercido «solamente conforme á lo que estaba contenido en las actas de los Concilios Generales y en los santos cánones» (4), cuyas actas y cánones citaremos brevemente luego. Hallamos este título en la Epístola 12 de Cipriano, pero se aplica á todos los obispos. En el mismo sentido la usó el concilio de Compiegne bajo Gregorio IV. (A. D. 833.)

«Conviene que todos los cristianos sepan cuál es el ministerio de los obispos;— se sabe que ellos son Vicarios de Cristo y llaveros del reino de los cielos, etc. (5).

---

(1) Op. Simon. Vigor. Paris. 1693, ad respons. Sin. Concil. Basil. Commarl. pags. 37 y 38.

(2) Orat. XXI. tom. I, P.377-Edit. Morell. Paris, 1630.

(3) Ep. 69, t. III. Edit. Ben. p. 161.

(4) Con. Lab. et. Coss. tom. XII; Conc. Florent. Sess. X, col. 154. París, 1671.

(5) Con. General, apud Binium, tom. III, p. 1, p. 573. Col. Agripp. 1606, y Lab. et Coss; tom. VII, col. 1686. Paris. 1671.

Lo mismo también en el Sínodo de Melun, bajo Sergio II. (A. D. 845.)

«Todos nosotros, aunque indignos, somos Vicarios de Cristo y sucesores de los apóstoles» (1).

Como materia de *fe ó doctrina*, no es necesario hoy tener ó creer que el Papa es el Vicario de Cristo. Dens dice en su *Teología*, que «es *probablemente* materia de fe, que un Pontífice moderno es Vicario de Cristo, pero no es materia de fe *ob igatoria*» (2). Y en la página 22 dice: «Sin embargo, debe notarse que no es de *fe oblígatoria* creer que un Pontífice moderno es Vicario de Cristo y sucesor de Pedro, porque no está suficientemente propuesta á toda la Iglesia la necesidad de creer esto.» Siendo esto así, entonces un romano puede dejar de creer que el Papa es sucesor de San Pedro y Vicario de Cristo. Así que, no sólo no es prueba de supremacía, porque el Papa tome ese título, ni por el hecho alegado de ser el Papa sucesor de Pedro, sino que toda la fábrica y edificio del Papado, descansando sobre estos supuestos hechos, descansa sobre un fundamento podrido.

Aún diremos más. Sentamos que por espacio de mil años después de Cristo, el título de Papa no fue privilegio exclusivo del obispo de Roma. El Papa Hildebrando (Gregorio VII) fue el primero que declaró que este título fuese exclusivamente aplicado al obispo de Roma (3). Cipriano, obispo de Cartago, fue llamado por los

---

(1) Bin. p. 1, p. 607, tom. III, y Lab. id; id; pág. 1818.

(2) Dens era un clérigo de mucha consideración en Bélgica en la mitad del siglo pasado, licenciado en teología en Lovaina, canónigo de la iglesia Metropolitana de Malinas y director de aquel seminario: en esta ciudad publicó el cuarto volúmen de su obra en 1758, y lo dedicó al arzobispo de Malinas.

(3) *Biografía universal*. Paris, 1817. Art. Greg. VII. p. 396.

mismos presbíteros de Roma con este título: «el Papa Cipriano.» Cirilo, obispo de Alejandría, llamó á San Atanasio «el Papa Atanasio,» y lo mismo hizo Jerónimo con Agustín, obispo de Hipona, en Africa: por este estilo podríamos educir otros muchísimos ejemplos. Más aún: tan léjos estaba el obispo de Roma de ser la cabeza de la Iglesia cristiana, que la autoridad de Gregorio I no se extendia aún á toda la Italia (1). El arzobispo de Milan era completamente independiente de Roma hastá los días de Hildebrando, cerca del año 1073. El obispo de Aquila resistió el atentado de Gregorio I, que quería establecer allí su juridicción por la fuerza de las armas. (A. D. 590.) Ravena, aún por los años 649, era independiente de Roma, y su arzobispo Mauro recibió el pálio del Emperador (2). Vitalino, obispo de Roma, quiso ejercer autoridad de supremacía citándole á Roma, pero Mauro rehusó obedecer.

Es, por consiguiente, nuestra primera proposición, que la actual pretensión y títulos del Obispo de Roma en lo que se refiere á la moderna doctrina de la Supremacía, son una innovación.

II. El Concilio de Trento, sesión VII, cánon III, sobre el Bautismo, declaró que la Iglesia de Roma es «la Madre y Señora de todas las iglesias,» y por el artículo 13 del actual Credo Romano, todos los católico-romanos son obligados á confesar que la Iglesia romana es: «Mádre y Señora de todas las Iglesias.»

Nuestra segunda proposición es que esta pretensión,

---

(1) Bingham, en sus «*Antiguedades eclesiáticas*,» manifiesta que en los primitivos tiempos, la jurisdicción del papa de Roma se extendía solamente á la parte inferior de Italia, las islas de Sicilia, Córcega y Cerdeña. Libro XI, cap. I, sección 9 á 12.

(2) Hist. Revennant. Jerónimo. Rubio, lib. IV, p. 205. Venecia. 1590

hecha ahora parte del Credo de una iglesia cristiana, no hubo obligación de creerla ántes de la Bula de un Papa, el año de 1574, y como hecho histórico no es verdadero. Es, por lo tanto, una docctrina nueva, impuesta como artículo de fe por la Iglesia romana desde 1564. El Credo de Pio VI no existió ántes de esa fecha. El único símbolo de fe que tenían obligación de suscribir los católico-romanos, era el Credo de Nicea. La Iglesia de Roma no era señora de las primitivas Iglesias cristianas, y de hecho tampoco lo es ahora; no es señora de la Iglesia griega, ni de las demás Iglesis orientales, y mucho ménos de las Iglesias protestantes.

Como *hecho histórico*, la Iglesia griega, representada por los sucesivos obispos de Constantinopla, y la Iglesia africana, representada por sus obispos, nunca estuvieron sujetas á la jurisdicción eclesiástica del obispo ó de la Sede romana. Cipriano, obispo de Cartago, definió cumplidamente el episcopado romano (A. D. 250): nos dice que se dió la precedencia á la sede romana, porque «Roma por su grandeza debía preceder á Cartago» (1); y así lo escribió al obispo de Roma. Rogalito, famoso comentador de las obras de Cipriano, dice: «que Roma fue llamada por Cipriano la Iglesia principal, porque tenía su asiento en la ciudad principal» (2). Teniendo por esta razón una precedencia de *rango;* pero no una superior *jurisdicción eclesiástica.*

El primer Concilio general de Nicea, año 325, en su cánon VI, reservaba á cada Iglesia su honor y dignidad independiente, y esta costumbre primitiva debia prevalecer en Libia, Egipto, Alejandría, como

(1) Ep. 49 á Cornelio, p. 54. Paris, 1836.
(2) Regalt. in Ciprian. Epíst. 55, p. 84. Paris 1666.

en Roma (1). El segundo cánon del siguiente Concilio general, primero de Constantinopla, año 381, confirmó este cánon VI de Nicea (2). Por el tercer Concilio general de Efeso, año 431, la silla de Chiprefue declarada independiente de *todos los otros obispos.* (3). El cuarto Concilio general de Calcedonia declaró que el arzobispo de Constantinopla tendría la misma primacía de honor que el obispo de Roma, aunque fueron dados algunos privilegios á la Sede romana, no á causa de algun supuesto derecho divino, sino porque era la silla del Imperio (4). El cánon IX de dicho Concilio, declaraba lo siguiente en materia apelaciones: «pero si un obispo ó clérigo tuviese una de disputa con el metropolitano de la provincia, tenga acceso ó el axarca de la diócesis ó al trono de la imperial Constantinopla, y allí sea juzgado (5). ¡Tenemos aquí apelación á un tribunal secular! procedimiento considerado por los romanos como herético. El quinto Concilio general, segundo de Constantinopla, año 553, hablando de Leon, obispo de Roma, y Cirilo de Alejandría, dice: «El sínodo da igual honor al obispo de Roma y de Alejandría (6).» El sexto Concilio general, tercero de Constantinopla, año 680, en el cánon XXXVI, decretó que la Sede de Constantinopla gozaría de iguales privilegios que la antigua Sede romana (7); y es digno de notarse que este Concilio declara que si alguna ciudad, con respecto al *estado civil*, fuese reconstituida y exaltada por el poder del príncipe, debía seguir tambien el mismo

(1) Surio Concil. tom. I. pág. 342.
(2) Lab. Concil. tom. II. pág. 947.
(3) Lab. Concil. tom. III, pág. 802.
(4) Id. ib. ib. IV. pág. 769.
(5) Ibidem, can. 19 y 17.
(6) Ibid, action. I.
(7) Surio. Tom. II. pág. 1046.

órden en *materias eclesiásticas*, esto es, sería también cabeza en lo eclesiástico, como en lo civil; probando así de una manera incontestable que los privilegios que Roma gozaba eran á causa de su posición civil. Podemos también referiernos al séptimo Concilio general, el de Nicea, año 787, y llamar la atención sobre el hecho de que Adriano, obispo de Roma, escribiendo á Tharacio, obispo de Constantinopla, como está consignado en las actas, le escribía así: «A mi amado hermano Tharacio, Patriarca universal» (1); era entónces Constantinopla la la silla del Imperio, pues así fue declarado en las Constinuciones imperiales, que la ciudad de Constantinopla tuviese las prerogativas de la antigua Roma (2). Y Nilo, Patriarca griego, retaba así el obispo de Roma: «Si porque Pedro murió en Roma, cuentas como grande la Sede romana Jerusalem sería mucho mayor, habiéndose verificado allí la muerte vivificadora de nuestro Salvador» (3). Nótese aquí, que Nilo no hace referencia á la ficción del supuesto pontificado de Pedro, invención de fecha posterior, sino sólo á su *muerte* en Roma.

Es digno de notarse, con relación á la Iglesia griega, cómo los obispos griegos sostenían su independencia. En el Concilio de Florencia, 1439. se hizo una desesperada tentativa para inducir á ciertos obispos griegos, que estaban presentes, á reconocer la supremacía papal. A consecuencia de fuerza, fraude y soborno, fueron inducidos á convenir en los artículos de unión. Téngase presente que este Concilio reclamaba la primacía sobre el «mundo entero» (4). Pero cuando los diputados griegos

---

(1) Surio. Concil. tom. II. p. 72.

(2) Cod. lib. I, tít V. 1. VI. Honor. Theobos.

(3) Edit. Cl Salmas. Honor, 1608. p. 94.

(4) Lab· Concil. tom. XIII, col. 515,

volvieron á Constantinopla, la Iglesia de allí repudió indignada todo lo que se había hecho, y está reprobación fué confirmada en un Concilio habido en Constantinopla, año 1440. Los procedimietos del Concilio de Florencia fueron declarados nulos (1); el patriarca Gregorio, que se había inclinado del lado de los latinos, fué despuesto, y elegido en su lugar Atanasio. En este Concilio estuvieron presentes los obispos de las principales sillas griegas, haciendo de esta manera la protesta de la Iglesia griega universal y completa.

No hay tampoco pretexto alguno para alegar que en los tiempos apostólicos la Iglesia de Roma fuese la madre y señora de las siete iglesias de Asia. Antioquía reclamaba mayor antigüedad que la de Roma, en donde se dice que Pedro presidió seis años, ántes de que él y Pablo (segun Ireneo), al fundar la Iglesia de Roma, nombrase á Lino *primer* obispo de aquella sede. En Antioquía fué donde los cristianos empezaron á llamarse así (Act. 11. 26). Pero la de Jerusalem era la madre reconcida de todas las Iglesias, y desde ella fué desde donde empezaron los apóstoles su predicación. Por muchos años después. ella siguió siendo reconocida como tal; como está consignado en las actas del grande y general Concilio de Constantinopla (2), y después por Jerónimo, presbítero de Roma (3).

No fué, pues, en el principio, ni ahora tampoco es verdad que la iglesia de Roma haya sido ni sea *Madre y Señora de todas las Iglesias.*

---

(1) Concil. Constant. Sess. 2, Ibid; tom. XIII. col. 1367

(2) *Epíst. Sinod. Concil. Constant. apud Theodor. et Hist. Ecles.* lib. V. cap. IX, pág. 207.

(3) *Comment. in Esai.* II, 3.

CAPITULO II.

El Cánon de la Escritura.

«Depende de la mera voluntad y beneplácito del obispo de Roma tener lo que él quiere por sagrado ó de autoridad en la Iglesia terrena» (Cardenal Baronio, *Annales, ad Ann.* 553, n. 224.)

Examinemos ahora el aserto de que los sacerdotes romanos «no son representantes de un sistema nuevo,» ni predicadores ó representantes de «nuevas doctrinas» en lo que se refiere á la enseñrnza de su Iglesia sobre el CÁNON DE LA ESCRITURA.

Los católicos-romanos admiten que las Escrituras son la palabra de Dios, y juntas con la tradición, la regla de fe de su Iglesia, bajo ciertas restricciones. Es de suma importancia, pues, averiguar lo que se comprende en «la palabra de Dios.» Existe una unanimidad muy notable sobre el cánon de la Escritura entre todas las Iglesias protestantes de hoy; pero su enseñanza difiere materialmente de la Iglesia romana.

Para poder consignar lo que efectivamente enseña la Iglesia papàl, saquémoslo del mismo manantial, es á saber, del concilio de Trento. En Abril del 1546, en

la sesión cuarta, se exigió por primera vez á los fieles, bajo pena de «anatema» (es decir, de ser separados de la comunión de los fieles absoluta, irrevocable y eternamente), que admitiesen en el sagrado cánon de la Escritura «los Libros Apócrifos.» El decreto es como sigue:

El sagrado etc. Concilio de Trento... conociendo que esta verdad y esta regla se hallan así en los libros escritos como en las Tradiciones no escritas, las cuales han llegado hasta nosotros, siendo recibidas por los Apóstoles de boca del mismo Cristo, ó bien transmitidas por ellos bajo la inspiración del Espíritu Santo; (el Sínodo) siguiendo el ejemplo de los Padres ortodoxos, recibe y reverencia con *igual piedad y veneración* todos los libros así del Antiguo como del Nuevo Testamento, siendo como es Dios mismo el autor de entrambos, y siendo preservados en la Iglesia por *sucesión no interrumpida.* Y ha tenido á bien insertar en este decreto un catálogo de los libros Sagrados, por si acaso ocurriese duda en la mente de alguno sobre lo que recibe este Sínodo.

Después añade una lista, en que están incluidos no sólo los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, que son admitidos por los protestantes, sino además los que llamamos libros apócrifos, que son: Macabeos, Tobías, Judith, Sabiduría, Eclesiástico, Baruch y la última parte de los libros de Esther y Daniel; es decir, desde el versículo 4 del capítulo 10 de Esther hasta el fin del capítulo 16 y los capítulos 13 y 14 de Daniel (llamado así) que incluye la historia de Susana, Bel y el Dragon, y el Cántico de los tres niños.

Aquí, pues. tenemos declarado atrevidamente que «los Padres ortodoxos» de la Iglesia católica por «sucesión contínua» tenían los libros apócrifos y los otros libros citados en el decreto con igual «piedad y veneración.» Esto es notoriamente falto de verdad: y si existe asunto alguno, sobre el cual los «Padres ortodoxos» y

una sucesión de teólogos de la Iglesia romana hayan convenido alguna vez, es este: el rechazár los libros apócrifos del sagrado cánon de la Escritura.

En este Concilio servil, en la sesión cuarta, á la que no asistián más que cuarenta y nueve obispos, había sin embargo mucha diversidad de opinión. Los mismos obispos se comportaron tan revoltosamente, que fue necesario mandarles que diesen sus votos uno por uno, y numerarlos segun se iban recibiendo: ¡tan grande era la diversidad de pareceres sobre este asunto, el mismo mes de Abril de 1546! Es un error vulgar el creer que el Concilio Tridentino no hizo otra cosa que *declarar* lo que era anteriormente materia de fe: tan no era así, que alguno de los venerables Padres vinieron á las manos, y se agarraron mútuamente de las barbas para imponerse sus propios pareceres particulares. Verdad es que aprobaron los decretos, y *declararon* la autoridad de los Padres y de la Tradición Apostólica en su favor, pero tal declaración no era verdad. Ni tenía ni tiene apoyo alguno en las pruebas.

San Pablo nos dice que «á los judíos fueron confiados los oráculos de Dios,» y esto lo escribía precisamente á los mismos romanos (Rom. 3, 2.), como si fuera un aviso profético; y los judíos rechazaban los apócrifos, y los cristianos primitivos profesaban recibir el Código ó el cánon del Antiguo Testamento de los judíos.

Ni Cristo ni ninguno de los autores inspirados del Nuevo Testamnto citó jamás los apócrifos, ni áun hicieron referencia á ellos.

Tenemos diferentes escritores cristianos sucesivos, que nos han dejado listas del cánon sogrado de las Escrituras, como era aceptado en sus respectivas épocas. Luego citaremos algunos de los Padres principales de

la primitiva Iglesia cristiana y otros teólogos (todos pertenecientes á la Iglesia de Roma) en cada siglo por órden, que rechazaron los apócrifos, y que con esto nos dan una prueba de la creencia de la Iglesia en sus edades respectivas. Fácil es á cualquiera acotar las citas en la nota que va al fin de este capítulo.

La Iglésia moderna de Roma por medio del Concilio de Trento (A. D. 1546) lanzó anatema contra los que rechazan los libros de los Macabeos, Eclesiástico, Tobías, Judith, Baruch, Sabiduria, como parte del Cánon inspirado de las Escrituras (1).

Los libros apócrifos fueron rechazados del cánon sagrado ya explicitamente, ya de una manera indirecta al dar una lista que los excluía, por (2) los siguientes:

En el siglo segundo.—Meliton, obispo de Sárdis.

En el tercero.—Orígenes.

En el cuarto.—Los *santos* Atanasio, Hilario, Cirilo de Jerusalem, Cipriano, Gregorio Nacianceno y Eusebio obispo de Cesaréa, Anfiloquio y los obispos reunidos en el Concilio de Loadicea (3), el cual fue confirmado por un decreto del Concilio general de Calcedonia, y por el sexto Concilio general in Trullo, (cán. 2,) y que por lo tanto es obligatorio en Roma (4).

---

(1) «Si alguno no tuviese por sagrados y canónicos los libros de Esther, Daniel, Baruch, Eclesiástico, Sabiduría, Judith, Tobías y los Macabeos, sea anatema.» (Concil. Trid. Ses. IV.)

(2) Algunos pocos de los que se citan aquí, admiten en su lista á «Baruch», pero estas excepciones se notarán en la lista de ediciones al fin de este capítulo.

(3) Será conveniente notar aquí, que cuanto al Concilio de Laodicea, los libros de Baruch, las Lamentaciones y las Epístolas, están insertados en algunos ejemplares. (Labb. et. Coss. tom. I, pág. 1507-8. Paris, 1671.) Se hallan en la versión de Gentiano Hesvet, pero no en los ejemplares latinos de fecha anterior. Ni Aristeno ni Carraza los tienen en su transcrito.

(4) El tercer Concilio de Cartago. (A. D. 397. Cán. 47.) Este Concilio admite algunos de los libros, pero omite Baruch y los dos libros de los Macabeos, es decir, ningun ejemplar griego los admite, aunque Dionisio Exiguo los haya puesto en su colección. (Labb. et Coss. Con. al tom. II. Col. 1177. Paris, 1671.)

En el quinto.—Los Santos Jerónimo, Epifanio y Agustino.

En el sexto.—Junilio (obispo africano) y algunos añaden Isidoro, obispo de Sevilla.

En el séptimo.—Tenemos nada ménos que la autoridad del mismo Papa Gregorio el Grande. La misma edición vaticana (1) de las obras de Gregorio testifica que rechazaba los apócrifos del sagrado cánon.

En el octavo.—San Juan Damasceno, fundador de la teología escolástica entre los griegos, y Alcuino, abad de San Martín de Tours en Francia.

En el noveno.—Nicéfaro, patriarca de Constantinopla, y la *Glosa ordinaria*, comenzada por Alcuino ó por Strabon, y continuada por varios escritores.

En el décimo.—El monge Flaviáncense y Elfrico, abad de Malmesbury.

En el once.—Pedro, abad de Clugni.

En el doce.—Hugo de San Víctor, Ricardo de idem, Roberto, abad de Duits y autor de la *Glosa sobre Graciano* y de la versión inglesa de la Biblia de esta fecha, que existe en la Biblioteca de la Universidad de Oxford.

En el trece.—Hugo Cardenal y San Buenaventura.

En el catorce.—Ricardo Fitz Ralph, arzobispo de Armagh y primado de Irlanda, Nicolá Lyrá y Wiclef.

En el quince.—Alfonso el Tostado, Tomás Valdense y Dionisio Cartusiano.

En el diez y seis.—Tenemos al famoso cardenal Cayetano. Este prelado ilustre de la Iglesia romana, escribió un *Comentario sobre los libros históricos del Antiguo*

---

(1) Roma, 1608, Ex. Typog. Vatican. tom. III, pág 899.

Testameeto, el cual dedicó al Papa Clemente VIII. Este libro fue publicado sólo doce años ántes de la reunión del Concilio de Trento. En la epístola dedicatoria, él cardenal hace suya la regla de Jerónimo relativa á la clara distinción hecha por éste, entre los libros conónicos propiamente llamados y los apócrifos. Sus palabras son:

«Muy bienaventurado Padre: La Iglesia Latina Universal debe muchísimo á San Jerónimo, no sólo á causa de sus anotaciones sobre las Escrituras, sino también porque distinguia entre los libros canónicos y los no canónicos, por cuya causa nos ha librado del reproche de los Hebreos, que de otro modo pudieran decir que nosotros nos habíamos forjado libros ó partes de libro pertenecientes al antiguo Canón, los cuales ellos nunca habían recibido.» (1).

Jerónimo (A. D- 418) claramente se adhirió á los libros que constituían el cánon judío, y expresamente rechazaba los varios libros apócrifos nominalmente (2) y esto lo admite el mismo cardenal Belarmino (3).

Pero el cardenal Belarmino. uno de los controversistas más ilustres que la Iglesia ha producido, ¿qué dice á estas autoridades? Los hechos son muy notorios para ser negados, así que los admite, pero torpemente «confiesa y elude» (como dicen los abogados) la dificultad. «No fue pecado, dice, ni herejía en estos (Agustin, Jerónimo, Gregorio, etc.) rechazar estos libros, por cuanto ningun Concilio general hasta sus días había decretado algo con referencia á ellos» (4). Probable es que esta sea la mejor razón que se pueda aducir; pero

---

(1) Cayetano, Epis. dedic. ad. P. Clem. VII *ante comm.* in lib. hist. V. T. París 1546.

(2) Hier. Epis. ad Paulinum. Opera. Edit. Ben. 1693, tom. IV. col, 571-4 y Prefat. in libros Salom. tom. I, p. 938. 939.

(3) *De verbo Dei*, lib. I. c. X. Sec. XX, tom. I. p. 20. Edit. Praga 1721.

(4) Id. id. sec. VII. p. 18.

con todo no da apoyo á la teoría tridentina.

Así pues, hemos citado algunos de los nombres principales, en cada siglo por órden, todos los cuales (con excepción de Wiclef) son reclamados por la Iglesia de Roma como miembros de su comunión, y que todos rechazaron los apócrifos. Sacamos por lo tanto la siguiente conclusión: que hasta Abril de 1546, los libros apócrifos no formabon parte del cánon de la Escritura impuesto por la Iglesia; que llegaron á formar parte del cánon, sólo desde esa fecha; que, entónces el cóncilio de Trento inventó este nuevo código, y que los romanos, cuando mantienen que los apócrifos forman parte del cánon sagrado de la Escritura, «representan un sistema nuevo y enseñan una doctrina nueva.»

Nuestros lectores pueden preguntar y con razón: ¿Tendrían los Padres tridentinos alguna autoridad para lo que hacían?

Ahora nos proponemos examinar las autoridades alegadas, porque el asunto es de mucha importancia.

REFERENCIAS Á LAS EDICIONES DE LOS «PADRES»

MENCIONADAS EN LAS PÁGINAS 16, 17 Y 18.

Meliton. Año 177 (los desecha todos.) Epis. ad Ones. apud. Eusb. *Hist. Ecles.* IV. c. 26. Cantab. 1700; Bellarm. *De Verbo Dei,* lib. I, cap. XX. p. 38. sec, 15. Prag. 1721.

Orígenes. 200 (los desecha todos.) Expos. primi. Psalmi, ap. Euseb, *Hist. Ecles.* lib. IV, cap, XXV. Edit, Reading. Cantab. 1720.

Cipriano. 250, 6 Rufino (los desecha todos). Bell. *De Verbo Dei,* lib. I, cap. XX pág. 38, tom. I. Prag. 1721.

Atanasio. 340 (los rechaza todos menos Baruch.) Epist. in Alex, Aristeni Epp. Sinops. Pandectas de Beridge. II. Oxford 1672. Atanas. Op. in Sinops, tom. II, pág. 39. Paris 1627.

Hilario. 350 (los desecha todos.) *Proleg. in lib. Psalm.* sect. 15 p. 145 Wirceburg 1785. Bellarm. lib. 2. cap. I, sect. 15, tom. II. Prag. 1721. *Cirilo de Jerusalem.* 370. (Nombra 22 y desecha los apócrifos, pero se supone que cuenta entre éstos á Baruch y las Epíst. de Jerem.) *Catech.* IV, sect. 20. Oxon. 1703.

Gregorio Nacianceno. 370. (Los desecha todos.) *Exejus Poematibus* página 194, tom. II. París, 1630.

Eusebio. 315. (Véase lo dicho antes.) *Hist. Eclesias.* lib. IV. cap. 26, lib. VI, cap. 25. Cantab. 1700.

Loadicea (Concilio de.) 367, (los desecha todos.) Cán. LX. Labb. et Coss. tom. I, columna 1507. París, 1671.

Anfiloquio. 370, (los desecha todos.) *Ex Jambis ad Seleucum* Pandect. de Beveridge II, p. 179. Oxford, 1672.

Epifanio. 390.(los excluye todos. *De Mens. et Ponder.* tom. II, p. 161, Colón, 1682.

Jerónimo. 392, (los desecha todos.) *Symbolum Ruffini,* tom. IV, p. 143. *Praef. in Prov Salom.* tom. III, 8. *Praef. in Jeremiam;* ibid. 9, in Daniel, in. libr. Regum Basil. 1525. Bell. *De Verbo Dei,* lib. 1, c. 10 lect. XX, p. 20, tom. I, Prag. 1721.

Calcedonia (Concilio de.) 451. Confirma los cánones de Laodicea art. 15, cán. 1, Labb. Conc. IV. París, 1671.

Agustín. 420, (los excluye todos del sagrado cánon.) De Mirab. Sac, Scrip. lib. 2. cap. 34. De civit. Dei, lib. 18, cap. 36. París. 1686.

Junilio. 545. (Excluye Judith, Sabiduría y Macabeos.) De part, divina legis, lib. 1, cap. 3. Venecia, 1765.

Gregorio I. 601. (Sigue la lista de Jerónimo.) Gr. Mor. lib. 19, sobre el cap. 39 de Tob. Edit. Bened. 1705.

Damasceno. 787. (Los desecha todos.) Orth. fid. lib. IV, cap. 18, p, 153. Basil. 1539. Cano. Lug. teolog. lib. 2, cap. X, Col. 1605.

Alcuino. 790. (Los desecha todos.) Adv. Elep. lib. 1, col. 941. París, 1617.

Nicéforo 800. (Los desecha todos.) Niceph. Patr. C.P. Cánon. Scrip. in Operibus Pithei, citado por H. Lynd, Via Devia. sec. 5, p. 159. Edit, 1850.- Lóndres.

NOTA. Para las referencias que quedan, que, siendo de fecha tan reciente, son de valor solamente para manifestar una sucesión de testimonios, el lector puede acudir á la Vía Devia de Lynd, sect. 5. Lóndres 1850 y Port Evidenc. de Birkbeck. Lond. 1849.

CAPITULO III.

El Cánon de la Escritura.

(CONTINUACION)

«Así como la Iglesia evidentemente más antigua que las Escrituras. Así estas no serían auténticas sino por la autoridad de aquella.» (Eck. Enchiridion. De Ecclesia et ejus auctoritate etc. p. 21. Colonia, 1567.

Las autoridades en que se fundan comunmente para probar el aserto de que «los Padres Ortodoxos» recibieron los apócrifos y demás libros «con igual piedad' y reverencia» y así se presentaron en la Iglesia por una sucesión continúa de testigos, son:

1. El Concilio de Sárdis. (A.D. 347.)
2. El Concilio de Cartago. (A.D. 397.)
3. San Agustín. (A.D. 397.)
4. El Papa Inocencio I. (A.D. 405.)
5. El Papa Gelasio. (A.D. 494.)
6. El Concilio de Toledo. (A.D. 675.)
7. El Concilio de Florencia. (A.D. 1439.)
8. El Concilio de Trento. (A.D. 1546.)

I. *El Concilio de Sárdis.* El Padre Calmet (1730) fue el primero, según creemos, que adujo este Concilio como autoridad. Independiente del hecho, que está en

cuestión, sobre la genuinidad de los decretos de este supuesto Concilio, sentamos que dichos decretos no dan ninguna lista de los libros canónicos. Dupin, el famoso historiador eclesiástico francés, que ha registradotodos los Concilios y presentado todas las autoridades que pudo hallar, no hace referencia alguna á este Concilio como autoridad.

II. *El Concilio de Cartago.* Se supone que este Concilio per su cánon cuarenta y siete incluyó los apócrifos en el cánon ó lista de las Escrituras. Nuestras objeciones á esta autoridad son las siguientes:

Suponiendo por el momento que el decreto es genuino, este Concilio no fue general, sino sólo provincial, y no se le puede, por lo tanto, citar para establecer una doctrina, ni para obligar á la Iglesia universal; sólo puede citarse para establecer una costumbre local.

El cardenal Belarmino se puso á citar este Concilio sobre otro asunto. Dijo: «Este Concilio provincial no puede obligar al obispo de Roma ni á los obispos de otras provincias» (1), porque en el cánon veintiseis de este mismo Concilio se declaró que no debía llamarse Sumo Sacerdote al obispo de Roma, y el Concilio, por otra parte, se opuso á la supremacía romana. Seguramente este fue un Concilio herético.»

Pero se nos citará el argumento de Calmet: que los cánones de este Concilio fueron confirmados por el de Constantinopla, in Trullo A. D. 695. Sea así, pero peor para el mucho celo de Calmet,que confia en esta prueba; ¿no conocía que este último Concilio había sido del todo

---

(1) Bell, de Pont, Rom, lib. II, c, XXXI, Sec, VIII, pág, 387, tomo I, Praga 1721.

condenado por varios Papas, como nos dicen los padres jesuitas Labbe y Cossart? (1)

¡Equivocación harto molesta! ¡Pero ay de la consecuencia! Este mismo Concilio in Trullo confirmó también los cánones del Concilio de Laodicea (2), que expresamente desechó los apócrifos. ¿Es que los doscientos once obispos in Trullo confirmaban dos listas contradictorias? Es más razonable suponer que confirmaron los decretos del Concilio anterior, sobre cuyos decretos nunca había habido cuestión, antes por el contrario, habían sido ya confirmados por el Concilio general de Calcedonia.

Pero se puede objetar que también fue provincial el Concilio de Laodicea. Lo admitimos; pero el cánon sesenta de este Concilio que enumera los libros canónicos (3) fué confirmado por el Concilio general de Calcedonia (A. D. 451,) y por lo mismo es obligatorio á todos los miembros de la Iglesia Romana. Y algunos católico-romanos, al paso que prefieren la autoridad de *Cartago* á la de *Laodicea*, porque se dice que Leon IV (847) confirmó los decretos del primero, olvidan el hecho de que Leon IV en el mismo lugar confirmaba también los decretos del Concilio de Laodicea, y de este modo sucede que un Papa confirmara dos listas contradictorias. Así se ofrece una razón más para suponer pue el cánon del Concilio posterior, el de Cartago, fué forjado, y que Leon IV no lo conoció, y por consecuencia se le atribuye falsamente su reconocimiento.

La segunda dificultad, con la cual los católico-ro-

---

(1) Lab, y Coss, Concil, Gen, tomo VI, Col, 1316, París 1671.
(2) Labb, y Coss, tom, II, Col. 1140, Can, II, id.
(3) Binius, Concl, conc, Laod, can, LX, tom, I, p, 304, París, 1636.

manos tienen que luchar, es, que la lista que pretenden dada por su Iglesia, no está en armonía con la lista que suponen fué dada en el cánon cuarenta y siete del Concilio de Cartago, y que es el en que se fundan (1). Por ejemplo, no se hallan los libros de los Macabeos en ninguno de los ejemplares ó manuscritos griegos de este Concilio, sino únicamente en las traducciones latinas, lo cual supone una superchería en alguna parte. Además, por una equivocación extraña, el Concilio enumeró *cinco* libros de Salomón, es decir, además de los Proverbios, Eclesiastés y el Cantar de los Cantares que se hallan en el cánon Hebreo, y también en lo que se llama los Setenta, la Sabiduría de Salomón que se le atribuye, el Eclesiástico ó «el libro de Jesús,» hijo de Sirach, escrito ochocientos años después de la muerte de Salomón.

Siricio fué óbispo de Roma en aquella época (397), siendo cónsules Cesario y Attico, según consta por el mismo Concilio, y sin embargo, el cánon que, según se dice, contiene la lista de los libros canónicos, hace referencia al Papa Bonifacio, el cual no fué obispo sino hasta 418, unos veinte años después: una razón muy concluyente para suponer que el hombre que forjó el cánon, viviera tanto tiempo después del Concilio que se olvidó de quién era obispo de Roma en aquella época.

Los católico-romanos no están bien convenidos entre sí sobre el genuino de *este cánon particular.* El cardenal Beronio, el analista famoso, se vió obligado á admitir que «no se establecieron todos los cánones de este Concilio; sino que se aprobaron en *otros varios* Concilios de Cartago, como por ejmeplo el cánon en

---

(1) Labb, y Coss, tom, II, Col, 117. París 1671.

el cual se define el número de los libros sagrados» (1); y Binio, publicador de «los Concilios» dijo:, «cincuenta cánones que han sido atribuidos á este Concilio, no fueron todos confirmados por él, sino por otros Concilios de Cartago, como por ejemplo, el cánon 47» (2). Así que es, después de todo, un error el referirnos al Concilio de 397. Supongamos que fué otro, digamos el de 419, al que algunas veces se atribuye el decreto, y entonces tenemos otra dificultad: Dupin nos dice que este Concilio no hizo más que *proponer* la lista, y que se debía consultar á otras Iglesias para su confirmación (3). Pero es también una grande equivocación suponer que este Concilio publicara lista, y la cuestión apenas merece ser discutida, hasta que los católico-romanos hayan convenido siquiera sobre el Concilio fijo que aprobó el supuesto cánon ó lista, y la fecha de tal aprobación. Esto es cuanto tenemos que decir respecto á esta autoridad.

III. *Agustín, Obispo de Hippona.* Se supone que este doctor suscribió el cánon 47 del susodicho concilio de Cartago, pero hemos demostrado que tal cánon no existía. ¿Hemos de suponer que él profesara una regla de fe diferente de la de S. Jerónimo? Si es así, ¿dónde está la unidad de enseñanza? Agustín era obispo en *Africa*, Jerónimo era presbítero en *Roma*. Y es cierto que Agustín excluye expresa y nominalmente estos libros apócrifos del cánon de la Sagrada Escritura (4); y distingue lo que entiende por *cánon divino* de lo que

---

(1) Baron, Annal, Ann, 397, n, 56 p, 249, Edit, Luca, 1740,

(2) Bin, Concl, Carth, III,p, 722, tom, I, Sutet, París, 1636,

(3) Dupin, vol, I, pp, 8 y 9, fol, edit, Londres 1699,

(4) Aug, De Civit, Dei, lib, XVII, c, 20, p, 508 y p, 488, lib, XVIII, c, 26, tom, VII, París 1685.

llama el cánon ordinario (1). Aquí Belarmino viene otra vez á salvar la dificultad. Dice: «San Agustín estuvo segurísimo de que todos los libros canónicos eran de una verdad infalible, pero no igualmente cierto de que todos los libros de la Escritura fueran canónicos: porque aunque tuviera seguridad, sin embargo *conoció que el punto no había sido hasta entonces decidido por ningún Concilio General*, y por lo tanto, sin tacha de herejía, algunos libros pudieran ser tenidos por algunos como apócrifos» (2). En otras palabras, esto es una defensa de Agustín, por no tener en 397 la misma creencia que el Concilio de Trento en 1546. Sabemos bien que en su *Doctrina Cristiana* se supone que Agustín dió una lista del cánon de la Escritura, en la cual incluye los libros apócrifos. Pero esto se explica fácilmente, y preferimos hácerlo con las palabras del iminente teólogo romano, el cardenal Cayetano, que escribió sobre este asunto como sigue:

Aquí ponemos fin á nuestros comentarios sobre los libros históricos del Antiguo Testamento, porque los que quedan, á saber Judit, Tobías y los libros de los Macabeos, no están incluidos por San Jerónimo entre los libros canónicos, sino que son colocados entre los apócrifos juntamente con la Sabiduría y Eclesiástico. No te inquietes, sin embargo; oh novicio, si en alguna parte encuentras estos libros (apócrifos) contados entre los canónicos ó por santos Concilios, ó por santos doctores, porque las palabras tanto de Concilios como de doctores han de ser reducidas al juicio de Jerónimo, y según su decisión estos libros (los apócrifos) y si hay otros semejantes á ellos en el cánon de la Biblia, no son canónicos para confirmar los artículos de la fe; sin embargo pueden ser llamados canónicos por cuanto contienen reglas para la edificación de los fieles, y por cuanto han sido admitidos

---

(1) De Mirab, Sacrae Scrip, lib, II, cap, 34 p, 26, tom, III, París, 1680.
(2) Bell, De Verbo Dei, libro I, capítulo X, Sección VII, página 18, tomo I, Prag, 72.

en este canon de la Biblia y autorizados á este mismo efecto. Con esta distinción podrás discernir el sentido de las palabras de Agustín (De doct. christ. lib. II). como también los decretos del Concilio de Florencia bajo Eugenio IV, y los Concilios provinciales de Cartago y Laodicea, é igualmente de los papas Inocencio y Gelasio (1).»

Podemos hacer de paso la observación de que Cayetano fué tenido en muy alto aprecio por sus contemporáneos: fué llamado «el teólogo incomparable,» «al cual, como á un oráculo común, los hombres solían recurrir en todas las difíciles cuestiones de la teología.»

Ahora bien, ¿qué es lo que se aprende de este doctor ilustre y Cardenal de la Iglesia romana *ante*-Tridentina?

Primero: que la Iglesia de Roma en su día (1533), no admitía los apócrifos en el canon *sagrado* de la Escritura como de autoridad en *cuestiones de fe*, sino permitía que se leyeran para *la edificación de los fieles* dándoles el mismo valor que se les da en el día de hoy por la Iglesia Anglicana en su artículo 6o. Por otra parte, el Concilio de Trento (que ahora rige la enseñanza de la Iglesia de Roma), doce años después de que escribiera Cayetano lo arriba citado, colocó las dos clases de libros exactamente en el mismo nivel, por ser de la misma autoridad para establecer cuestiones de fe, y á ese propósito son citados ahora. El mismo Concilio, además, anatematizó por toda la eternidad á todos los que se atrevieran á oponerse á esta su innovación moderna.

Segundo: se aprende de Cayetano, en qué concepto hemos de mirar la palabra «canónico,» cuando fué

(1) Cayetano in omnes authenticos Vet. Tes. Hist. Lib. Comment. p. 482. París, 1546.

usada por Agustín y las otras autoridades en que se confía, y que hacen una gran distinción entre el cánon *sagrado*, como autoridad en materia de fe, y la frase ordinaria «Cánon de la Biblia» (*in canone Bibliae* son sus palabras). Desde que Cayetano escribió, las listas de Cartago, de Inocencio y de Gelasio se ha probado que son espurias.

Agustín (sobre el Salmo VI, sec. 9), dijo: «*Los judíos llevan el volúmen* sobre el cual se edifica la fe cristiana; han sido constituidos nuestros bibliotecarios». Y su contemporáneo Jerónimo, dijo: «La Iglesia nada sabe del apócrifo, *se ha de recurrir á los libros hebreos*, de los cuales habla el Señor, y de los cuales también toman sus ejemplos los discípulos (1).

Podemos decir aquí que el Cardenal Belarmino, en su ansia extrema de hacer servir á Agustín á la causa de Roma (2), cita un pasaje de una obra llama «*Ad Orosium,*» para probar que el Eclesiástico era de las Escrituras canónicas; pero cuando se cita este mismo tratado en contra de la Iglesia de Roma sobre otro de sus dogmas, con la corta memoria peculiar á este autor jesuita, dice: «No es obra de San Agustín, como confiesan los hombres doctos» (3). No hubiéramos creido esto digno de mención, si Belarmino no fuera la grande autoridad de Roma en sus controversias.

IV. La otra autoridad en que se confia, es una lista que se dice estar en una decretal del Papa Inocencio I. (A. D. 405) (4). Nadie oyó jamás de esta supuesta lista de Inocencio, por 460 años después de la fecha de dicha

(1) Hieron. Praef. in Paralipom.
(2) Lib. I. Verbo Dei. cap. XIV.
(3) Bell. de Mis. lib. II, c. XII, p. 918. tom. IV. Edit. Colon. 1617.
(4) Ep. ad Exuperium. n. 7, tom. II, col. 1256. Lab. concil. Paris 1671.

carta: y se empezó á hablar de ella por primera vez en el siglo IX, cuando apareció la masa de Decretales falsas. Retamos á los católicos-romanos á que prueben lo contrario. Nadie en el día de hoy, sino un controversista sin honor, citaría por genuina esta epístola.

La lista se halla justamente al final, donde era conveniente que su forjador la añadiese, y para hacer la dificultad todavía más opresora, en los ejemplos más primitivos de esta Epístola no se halla el libro de «Tobías».

No se debe omitir aquí el testimonio de Isidoro de Pelusium, como testigo en favor del cánon romano. Citamos el pasaje como se halla en la «*fe de los católicos,*» por Kirk y Berington, y estamos enteramente dispuestos á suscribir á lo que dice.

«Los sagrados volúmenes, que contienen los testimonios de los divinos escritos, son escalones por los cuales subimos á Dios. Todos estos libros, pues, que te son presentados en la Iglesia de Dios, recíbelos como oro refinádo, habiendo sido probados en el fuego por el Espíritu divino de la verdad. Pero deja á un lado los que están esparcidos fuera de esa Iglesia, aunque contengan algo que sea persuasivo á la santidad.»

V. En un Concilio que se supone fue hábido por Gelasio en Roma en 494, se publicó, segun se alega, una lista de los libros canónicos, en la cual fueron incluidos los apócrifos. Sentamos en primer lugar que uno de los ejemplos más antiguos que existen, y que está en la Biblioteca del Papa, da efectivamente este Concilio, *pero sin lista alguna de los libros de las escrituras* (1), y esto prueba que la lista en que se funda ha sido una adi-

(1 Berhard in Cánones Gratiani, vol. II. p. 316

ción posterior. Pero todo el Concilio es tan manifiestamente una invención que descansa únicamente sobre la autoridad de Isidoro Mercator, del siglo nono, impostor repudiado por todos los hombres instruidos, y ningún controversista de hoy pondría á riesgo su crédito como hombre honrado, alejando una tal autoridad con formalidad.

VI. El Padre Calmet también nos refiere al Concilio de Toledo (A. D. 675). Por cierto debe estar muy apurado para probarlo. En este Concilio provincial sólo se reunieron 17 obispos; no publicaron lista alguna; solamente citaron un texto del «Libro de la Sabiduría» ¡y esto se aduce para probar la autoridad canónica de todo el apócrifo!

Se cita de este Concilio lo que sigue:—«Si alguno dijere ó creyere que otras Escrituras que aquellas que la Iglesia Católica haya recibido, han de estimarse como autoridad ó dignas de ser veneradas, sea anatema.» A esto suscribimos de muy buen grado menos el anatema.

VII. El Padre Calmet y algunos más, atrevidamente confían en el Concilio de Florencia, habido bajo el Papa Eugenio IV (A. D. 1439.) He aquí otro error.

El Concilio no dijo nada de los libros de la Escritura. Después que el Concilio había levantado sus sesiones, Eugenio preparó algunos decretos como «instrucciones de los armenios,» y éstas contenían una lista que incluía el aprócrifo. Hemos visto lo que Cayetano pensaba de esta lista. Además el decreto del Papa no obligaba á la Iglesia romana, á no ser confirmado por un Concilio general.

Esto nos trae á la mitad del siglo XV, período no

bastante primitivo para ofrecer autoridad de valor: y así llegamos

VIII. Al decreto de Trento (1546) como la única autoridad, en la cual puede apoyarse el romanista para sostener su atrevido aserto. El Cardenal Belarmino, refiriéndose á otro igualmente insostenible aserto, dice de este Concilio: «Este testimonio debe bastar, aunque no hubiera más» (1). Pero nosotros, herejes, perversos y duros de cerviz, pensamos de otra manera, y creemos haber dicho lo suficiente para sostenernos en negar las pretensiones de antigüedad y autoridad de la enseñanza de la Iglesia de Roma en cuanto á la cuestión del «Canon de la Escritura.»

---

(1) Bell. de effecu Sacr. libr. II,c. 25, sec. 4. p. 109, tom. III. Prag.1721.

CAPITULO IV.

La Interpretación de la Escritura.

«Si alguno tiene la interpretación de la Iglesia de Roma sobre cualquier texto de la Escritura, aunque no entienda como esta interpretación conviene al texto, sin embargo tiene la misma palabra de Dios.»—Card. Hosius. de *Expreso Verbo Dei.* p. 623, Ed. 1584.

Después de la integridad del cánon, sigue en importancia la de la interpretación de la Escritura. Veamos lo que enseña la Iglesia de Roma sobre este particulár.

En Noviembre de 1564 *por primera vez* los que profesaban la religión romana fueron prácticamente privados de todo beneficio de las Escrituras (1). Por el artículo tercero dél Credo de Pío IV, ellos prometen y juran admitir y profesar lo siguiente:

«Admito también las Escrituras, conforme al sentido que ha sostenido y retiene aún la Santa Madre Iglesia, á la que pertenece el derecho de juzgar sobre el verdadero sentido é interpreta-

(1) No hemos olvidado el concilio de Tolosa (1229) ni el de Oxford (1408) los cuales ambos prohibieron el uso de traducciones en el idioma vulgar; pero estos fueron concilios provinciales.

ción de las Escrituras: y nunca las tomaré é interpretaré en contra del unánime consentimiento de los Padres.»

Este Credo, recibido por toda la Iglesia romana, es considerado como un sumario explícito y exacto de fe católico-romana. Los no católicos, al ser admitidos en la Iglesia católica, repiten y juran su asentimiento á él, sin restricción ni reserva. Y los mismos católicos, al tomar posesión de algún cargo ó dignidad eclesiástica, suscriben á él con juramento.

Aquí hay dos proposiciones nuevas:

1a. Esta Iglesia exige admitir la Escritura sólo según el sentido que ella le da, pues á ella (según pretende) pertenece juzgar del verdadero sentido.

2a. Que no debemos nunca aventurar una interpretación, sobre la cual los Padres no estén de completo acuerdo.

Todos los obispos y sacerdotes católico-romanos juran «á Dios sobre sus santos Evangelios,» procurar en cuanto puedan, que esta doctrina «sea tenida, enseñada y predicada por todos los que están bajo su jurisdicción, ó confiados á su cuidado.»

I. Respecto á estas proposiones, declaramos que tal yugo nunca había sido impuesto á los cristianos hasta Noviembre de 1564, y por lo tanto que los sacerdotes católico-romanos representan un sistema nuevo de religión, á pesar de todo lo que en cualquier manera digan en contrario.

La Iglesia de Roma exige de sus miembros dos cosas imposibles. Ella no ha publicado nunca una interpretación autoritativa de las Escrituras, ni es posible saber ciertamente cuál es la interpretación de las Escrituras que ella tiene y mantiene. Aun las notas, que invariablemente acompañan á las ediciones romanas (y en

verdad sin tales notas no se permite edición alguna) no son de autoridad reconocida. Antes de que un católico-romano pueda ofrecer una interpretación, tiene que probar que esa interpretación particular ha sido tenida y lo es hoy por la Iglesia. No es lo que tal sacerdote, o tal obispo, o tal Papa haya dicho, sino lo que diga la IGLESIA: y repetimos, que la Iglesia de Roma no ha publicado nunca una interpretación autorizada ni de un sólo capítulo de la Biblia. La Iglesia no puede hablar sino por la boca de un Concilio general, y ningún Concilio ha hablado de esta manera. Y si alguno ha hablado, preséntese la interpretación.

Verdad es que el Cardenal Hosius dijo: «Si alguno tiene la interpretación de la Iglesia de Roma sobre cualquier texto de la Escritura, aunque no entienda cómo la interpretación se adapta al texto, sin embargo posee la palabra misma de Dios». Muy bueno es que el Cardenal haya dicho: «*si alguno tiene*», porque para asar la liebre, es preciso antes cogerla. Y efectivamente, cuando se nos diga dónde podemos hallar la interpretación de la Iglesia, estaremos mejor preparados para juzgar de si poseemos la Palabra misma de Dios: hasta ahora estamos satisfechos de que tenemos la Palabra de Dios, aunque nos falta la interpretación que da de ella la Iglesia. Pero supongamos que hayamos hallado una interpretación: posible es que hallemos que está en contradicción con otra dada por la misma Iglesia en otro tiempo y en otras circunstancias. Y ésto está admitido nada menos que por una persona como el Cardenal Cusano, legado del Papa enviado a Bohemia cerca de la mitad del siglo XV. Este prelado, procurando inducir a los bohemios a aceptar la interpre tación de la Iglesia sobre la comunión en una sola

especie, dice: «No es extraño que la práctica de la Iglesia interprete las Escrituras en un tiempo de una manera y en otro tiempo de otra, porque las Escrituras siguen a la Iglesia que es la más antigua de las dos, y por cuya causa se dió la Escritura y no *viceversa*» (1).

Suponemos que no nos equivocamos al decir que por Iglesia para emitir una declaración autoritativa, se entiende un Concilio general. Belarmino nos dice: «Un Concilio legal, por consentimiento muy general, es llamado con mucha propiedad la Iglesia» (2). Esto es lo que él llama «La Iglesia Representativa» (3). El Concilio Tridentino, «Concilio legal», según creen los católico-romanos, intentó dar una interpretación autoritativa del capítulo 6 del Evangelio de San Juan; pero no pudo convenirse en la materia, y abandonó hasta la esperanza de llegar a un acuerdo. Después tenemos «la Iglesia esencial», que Belarmino define en el mismo lugar «una Asamblea de hombres, que profesan la misma fe y Sacramentos cristianos, y reconocen al Obispo de Roma como Pastor principal y Vicario de Cristo en la tierra». Aparte de la imposibilidad de apelar a un tal tribunal para obtener el sentido de la Iglesia, aquí tenemos a laicos juntos con los clérigos, formando un tribunal de apelación. Hasta ahora tal tribunal no ha publicado el sentido de la Iglesia sobre texto alguno de la Escritura. Luego hay «la Iglesia Consistorial», que según Belarmino dice, consta «del Papa y los Cardenales», y es llamada «la Curia Romana». Aquí te-

(1) Card. Cusano. *Epist. VII ad Bohem.* Opp. tom. II, pp. 857, 858. Basil, 1565.
(2) Bell., *De Concil. et Eccles.* lib. I. c. 18. sect. 5. Prag. 1721
(3) Id. id., lib. III, cap. 2 de Eccles.

nemos ya algo que es tangible. De una manera *directa* este tribunal no ha publicado ninguna interpretación de las Escrituras; de una manera *indirecta* ha sancionado y publicado interpretaciones de algunos textos aislados. «La Sagrada Congregación de Ritos», en Roma tiene una autoridad delegada de este tribunal. Presentaremos algunos ejemplos de interpretaciones (el sentido de la Iglesia) sancionadas por ella. En el prefacio de una edición de *Las Glorias de María*, por Ligorio, publicada en Londres, por el Cardenal Arzobispo católico-romano de Londres, se leen estas palabras: «Recordad, querido lector, que este libro ha sido examinado detenidamente por la autoridad a quien Dios mismo ha encargádo de vuestra instrucción; y dicha autoridad ha declarado que no tiene NADA digno de censura». El libro está publicado con la sanción misma de este prelado y con una «cordial recomendación a los fieles.» La *autoridad* en él indicada es «la Sagráda Congregación de Ritos,» delegada por «la Iglesia Consistorial». En la página 193 de la edición publicada por D. Manuel Miró y Marsá, en Barcelona, en el año 1870, tenemos una interpretación muy original del sentido de la Iglesia acerca de aquella exhortación hermosa y alentádora de San Pablo, en su carta á los Hebreos, cap. IV. 16: «Lleguémonos, pues, confiadamente al trono de la Gracia para alcanzar misericordia y hallar gracia para el oportuno socorro». A este texto se añade: «María es aquel trono de lá Gracia al cual nos exhorta el Apóstol que acudamos con confianza, para alcánzar la divina misericordia y todos los auxilios necesarios para nuestra salvación».

Otra vez, página 88: «Después de haber criado Dios la tierra, crió dos luceros, uno mayor y otro

menor, a saber: el sol para que iluminase de día y la luna de noche». Se nos dice en el ya citado libro, que «el sol fué figura de Jesucristo, de cuya luz gozan los justos que viven en el día de la divina gracia; y la luna figura de María, por medio de la cual son iluminados los pecadores que viven en la noche del pecado». Otra vez, página 25, el inspirado salmista exclamó: «Te ungió Dios, el Dios tuyo, con oleo de gozo sobre tus compañeros». (Salmo 45. 7). Nosotros, sencillos protestantes, creemos que David dijo ésto de nuestro Rey, Sacerdote Sumo y Redentor, Cristo: «La Iglesia Consistorial», sin embargo, piensa de otra manera, porque nos dice: «Por ésto el mismo Profeta David predijo que el mismo Dios consagró, por decirlo así, a María por Reina de misericordia, ungiéndola con el oleo de alegría». Una vez más: En *el Cantar de los Cantares de Salomón*, cap. I. 6, leemos: «Hiciéronme guarda de viñas». La Iglesia Consistorial nos dice, página 34: «Esto cabalmente significa lo que se dice de la bienaventurada Virgen». Y así podríamos citar muchas interpretaciones de textos de las Escrituras, en este libro de que venimos tratando, por las cuales se echaria de ver que este tribunal (la Iglesia Consistorial), ha perdido por completo su reputación como intérprete de las Escrituras y como expositor del «sentido de la Iglesia», porque es muy claro que la Iglesia no ha dado siempre estas interpretaciones.

Ahora llegamos a lo que Belarmino llama «la Iglesia Virtual», es decir, «el Obispo de Roma, de quien se dice que es Pastor principal de toda la Iglesia y tiene en sí eminente y virtualmente la verdad y la infalibilidad del juicio, y de quien depende toda la certidumbre de la verdad que se halla en toda la Iglesia». Aquí, pues, parece que hemos llegado a algo práctico. Pero

veamos si realmente nos sirve mucho este recurso a donde podemos apelar con facilidad. En primer término, ningún Papa ha publicado jamás, ni siquiera aprobado, una interpretación de las Escrituras. Ha habido, sin embargo, Papas que han sancionado *ediciones* de las Escrituras; pero éstas eran muy imperfectas. Clemente VIII publicó una edición de la Vulgata y condenó una edición anterior de Sixto V, que había anatematizado a todo aquel que alterase su edición aún en la más mínima partícula, y había declarado que el que incurriese, no podía ser absuelto ni aún por un Papa.

Sin embargo, hemos tenido la ventaja de recibir de algunos Papas interpretaciones infalibles de textos aislados. Tomemos, por ejemplo, el texto de Gén. I. 16, cuyo sentido, como hemos visto, ha sido determinado por la «Iglesia Consistorial». El Papa Gregorio IX, ha sancionado en sus decretales otra interpretación. Dice:

«Dios hizo dos lumbreras en el firmamento del cielo, la mayor para que se enseñoreasse del día, y la menor para que se enseñorease de la noche. Para el firmamento del cielo, ésto es, de la Iglesia universal, hizo Dios dos grandes lumbreras, es decir, El constituyó dos dignidades, que son la autoridad pontificia y el poder regio» (1).

Esta exposición fué dirigida al Emperador de Constantinopla por el Papa Inocencio III, y así tiene la sanción de dos Papas. Se da en una carta (Epístola) decretal, uno de los documentos papeles más solemnes: y Graciano, en la *ley canónica romana*, declara que las Epístolas decretales de los Papas han de

(1) Decret. D. Greg. P. IX de Májoritate et obedientia, tit. 33, p. 424. Turín 1621; y Gesta Innocentii III, vol. I, 29. Ed. 1632.

ser contadas entre las Escrituras canónicas (1). Pero oigamos cómo y con cuánto desprecio un sacerdote de la Iglesia romana trata la interpretación de las Escrituras por los Papas. Citamos las mismas palabras del Dr. Doyle:

«En cuanto a los argumentos de la Escritura o tradición citados por él (el Papa Gregorio VII), o por cualquiera de sus sucesores, son tales que servirán para hacer reír al hombre serio o más bien para excitarle a compasión. Uno (el Papa Bonifacio VIII) observa sábiamente que, porque un apóstol dijese a nuestro Señor «aquí hay dos espadas», los papas tienen derecho a destituir a los reyes. Tal deducción podrá parecer plausible a aquel que ya había resuelto usurpar un derecho; *pero un cristiano tiene que sonrojarse sobre tal profonación de la Palabra de Dios.* Gregorio....cita de San Pablo a los Corintios (1a. Cor. 2. 3.) «¿No sabéis que hemos de juzgar a los ángeles? ¿Cuánto más las cosas de este siglo?» Y por este paseje pretende estar revestido de poder de invadir los derechos de los reyes y emperadores, y aún más, de reconstituír el estado de la sociedad por todo el mundo......, pero el ofrecer argumentos contra tales teorías humilla demasiado *el sentido común de los hombres*». (2)

Aquí pone un sacerdote a la Iglesia *virtual* en tela de juicio, y por cierto no en términos mesurados, por dar interpretaciones profanas de las Escrituras; y nosotros dudamos mucho que los mismos «buenos católicos» consideren a la «Iglesia *virtual*» infalible, cuando sea generalmente conocida.

Queda todavía un tribunal, y éste es el cura párroco. Algunos católico-romanos están en un error muy grande, cuando creen, según se les enseña, que el cura párroco, como representante de la Iglesia en su propio

(1) Cor. Jur. Can. tom. I. Dis. XIX. part. I. cap. VI, p. 90 París 1612, y Col. 55. edit. Leipsic, 1839.
(2) Dr. James Doyle, *Ensayo sobre las pretenciones. católicas* Dublín 1825, pp. 52 a 57.

distrito, puede dar la infalible interpretación de la Iglesia sobre cualquier texto particular. No sabemos si todos los curas párrocos se arrogan esa pretensión: hemos tenido ocasión de oír las exposiciones de algunos, y podemos decir muy poco en favor de su infalibilidad al proponer la interpretación de la Iglesia. Su grande autoridad, Belarmino, creemos puede ser tomado como tipo. Tomemos un ejemplo de su interpretación, a saber, sobre el texto Job, 1. 14. «Estando arando los bueyes, y las asnas paciendo cercá de ellos». «Por los bueyes (dice el cardenal) se entienden los sabios doctores de la Iglesia; por las asnas se entienden la gente indocta, la cual queda satisfecha de su sencilla fe en la inteligencia de sus superiores». No citamos ésto en son de burla; sin embargo, al paso que protestamos contra esta interpretación, tenemos que admitir que tenemos la convicción de que hay mucha verdad en la apreciación de Belarmino, sobre la posición relativa entre el cura párroco y su grey.

Pero ni aún puede atreverse el cura párroco a ofrecer una interpretación de cualquier texto que se le proponga, a no ser que pueda demostrarse que su Iglesia ha mantenido y mantiene en la actualidad tal interpretación. De manera que en realidad volvemos a la dificultad primera, que es el poder conocer lo que la Iglesia ha enseñado y actualmente enseña, porque podemos mostrar que sacerdotes particulares han interpretado los mismos textos de diferente manera. Este hecho es notorio, y la diferencia se hace sentir todavía más entre los teólogos *ante* y *post*-tridentinos.

Concluimos, por lo tanto, que si se le exige al católico-romano tener sólo la interpretación que su Iglesia ha tenido siempre y tiene en la actualidad, se le pone

en su camino una dificultad insuperable para leer o entender las Escrituras con algún provecho; porque retamos a que reproduzca tal interpretación.

II. Habiendo tratado la parte del Credo romano, que limita la interpretación de las Escrituras «al sentido que la Santa Madre Iglesia ha tenido y tiene en la actualidad», procedamos ahora a la continuación de este artículo de fe, cuya creencia es declarada como necesaria a nuestra salvación: «Ni la recibiré e interpretaré jamás, sino según el sentir unánime de los Padres». (*Credo del Papa Pío*, art. 3o., Concil. Trid., Apud Bullas, pág. 311, Romae 1564). Esta restricción adicional, impuesta sobre las Escrituras por la Iglesia de Roma, fué prescrita por primera vez al mundo cristiano en Noviembre de 1564.

Retamos a los católico-romanos a que den a luz este sentir unánime de los Padres sobre un texto cualquiera de las Escrituras, de entre aquellos sobre los cuales los modernos controversistas romanos se fundan para sostener cualesquiera de las doctrinas modernas, contra las que protestan los protestantes.

Es un hecho notable que en la cuarta sesión del Concilio Tridentino (Abril 1546), los teólogos reunidos tomaron en consideración este mismo asunto, y aprobaron un decreto en el cual declararon que «para refrenar los espíritus, petulantes, nadie, confiado en su propia habilidad en cuestiones de la fe y de moral pertenecientes a la edificación y práctica cristiana, retorciendo las Sagradas Escrituras a su propio sentido, se atreviera a interpretarlas en contra del sentir unánime de los Padres». «*Aut etiam contra unanimen consensum Patrum*».Sess. IV,decret.de *edit.et usu sacrorum librorum*.

Esto es bastante razonable; porque sería muy atre-

vido quien, «confiado en su propia habilidad», diese a cualquiera texto señalado un sentido contrario a la interpretación universalmente aceptada por todos los teólogos cristianos, desde los tiempos de los apóstoles, siempre y cuando tal interpretáción pueda ser encontrada. Pero ésto está muy lejos de ser lo que exige el presente Credo de la Iglesia Romana, el cual excluye todas las interpretaciones, cualesquiera que sean, sobre las cuales todos los Padres cristianos no hayan convenido. Podemos, por lo tanto, suponer con seguridad, que hasta Noviembre del año 1564 no se exigía jamás a ningún cristiano firmar tal declaración de fe. Es, pues, evidente, que éste es un nuevo «artículo de fe» inventado por el Papa Pío IV, a no ser que sea considerado como sólo una modificación y aprobación de lo que se exige en el tercer canon del cuarto Concilio Lateranense y de las ordenanzas del Papa Inocencio IV a las autoridades de Lombardía (1).

Pero, ¿cómo obra esta regla, cuando se le hace la prueba? Tómese, por ejemplo, el texto principal de Mateo, 16. 18, en que los católico-romanos se fundan para establecer la supremacía de Pedro, y por deducción la del Papa de Roma, por la declaración de que Pedro fué *la roca* sobre la cual Cristo debió edificar su Iglesia. Belarmino aseguraba que los Padres estaban unánimes en esta interpretación. Esto le produjo la réplica de un célebre escritor católico-romano, Launoi (2), quien en su contestación demostró que diez y seis Padres y doctores interpretaban el referido texto como refiriéndose a Cristo y no a Pe-

(1) Lab. et Coss. tom. XIV. Col. 440 et seq. París, 1671.
(2) Launoi op. tom. V, p. 2, pt. 95. Epíst. VII. lib. V. Gul. Veollo col. allob. 1731.

dro; ocho mantenían que la Iglesia no debía ser edificada sólo sobre Pedro, sino sobre todos los apóstoles igualmente, mientras no eran más que diez y siete los que mantenían la moderna interpretación de Roma. Ni uno solo de ellos, sin embargo, sacó del texto la supremacía del Papa. A causa, pues, de la falta de armonía entre los Padres sobre la interpretación de este texto importantísimo, él debe quedar letra muerta para los católico-romanos (1).

Tómese otro célebre texto; 1a. Cor. 3. 13, que es ahora aducido siempre para probar la doctrina romana del Purgatorio. Belarmino (2) divide el texto en cinco puntos o cinco dificultades capitales, y bajo cada punto o dificultad muestra varias opiniones contrarias de los Padres, ninguna de las cuales está en armonía con la romana de hoy. El, sin embargo, concluye que el texto en realidad se refiere al Purgatorio romano. Pero tan satisfecho estuvo Belarmino de que no había unidad de interpretación entre los Padres, que se vió obligado a admitir que «sus escritos no eran la regla de fe, y que tampoco tienen autoridad para obligar». *Sripta Patrum non sunt regulae fidei, nec habent auctoritatem obligandi* (3)». Tan convencidos están los cotólico-romanos de su debilidad en este concepto, que han corrompido el texto genuino de algunos de estos Padres para

---

(1) El *Ruductio ad absurdum* prueba algunas veces forzosamente la falsedad de una proposición. Los católico-romanos insisten en una interpretación *literal* aquí y en otras partes. «La *roca*», dicen ellos. «ha de ser *Pedro*, no puede ser *la doctrina que Pedro acababa de proponer*. En este mismo capítulo, Mateo XVI, en el versículo 23, Cristo se dirige a Pedro, diciendo: «Quítate de delante de mí, Satanás»; y. por lo tanto, Pedro era literalmente el Satanás: luego la Iglesia de Roma, estando edificada sobre Pedro, está por lo mismo edificada sobre Satanás

(2) Bell. *De Purg.* lib. I, tom. I, c. 4, Prag. 1721.

(3) Bell. de Concil. author. lib. II, c. 12, sec. XII. Prag. 1721.

hacerles hablar el moderno romanismo; en otras ocasiones han mandado borrar y quitar varios pasajes de sus obras; y con no poca frecuencia tratan de hacer pasar en lugar de las obras genuinas de un Padre primitivo, producciones espureas de fecha posterior; y cuando la evidencia, en contra suya, es muy palpable, no titubean en rechazar del todo la autoridad. Por ejemplo, tómese uno de los más estimados de todos los Padres, San Agustín, el cual, haciendo referencia al texto, 1a. Cor. 3. 13, dijo: «Por este fuego se entiende el de la tribulación en este mundo». Belarmino dice: «Esta su opinión la hemos rechazado» (1). Otra vez San Agustín dice: «Estas palabras de San Lucas, «no beberé más del fruto de la vid», se han de entender del cáliz sacramental»; y concluyó que no había cambio de la substancia de los elementos. Belarmino también se opuso a él, y dijo: «No consideró bien aquel texto, lo cual se echa de ver porque lo pasaba a la ligera» (2).

Otro ejemplo curioso tenemos en las obras del jesuita Maldonado. San Agustín dijo: «Los Israelitas comían de la misma comida espiritual, pero no de la misma corporal como nosotros, porque ellos comían maná y nosotros comemos otra cosa; pero entrambos comemos la misma comida espiritual». Maldonado dijo: «Estoy firmemente convencido que, si Agustín hubiera vivido en estos días y visto cómo los calvinistas interpretan a San Pablo, hubiera sido de otro parecer, siendo especialmente un enemigo *in totum* de los herejes». (3). En otra parte, Agustín dijo: «Cristo dijo estas palabras: «Este es mi cuerpo», cuando daba una señal de

(1) Bell. de Purg. lib. I, cap. V. sec. XXXVI. Prag. 1721.
(2) Bell. de Euch. lib. I, cap. XI. sec. 61.
(3) Mald. in Joh. VI. n. 50, p. 1479. Lug. 1615 y col 732. Mussip.1596.

su cuerpo». Harding, el opositor de Jewel, hizo una explicación curiosa muy característica del romanismo y de los romanistas. Explica esta contradicción tan palpable a la teoría romana de la manera siguiente: «San Agustín, luchando contra los maniqueos, muchas veces no usa su propio sentido, sino aquellas cosas que de cualquier modo que fuése, pareciesen darle ventaja contra ellos, de modo que los pudiera derrotar». De manera es, que un católico-romano puede interpretar mal y de propósito las Escrituras, con tal de obtener una ventaja contra su enemigo: así que el fin santifica los medios.

Así pudiéramos seguir. En verdad «el sentir unánime de los Padres», no sólo no se puede hallar, sino que, cuando un Padre no está de acuerdo con el moderno romanismo sobre el punto en cuestión, se le repudia desde luego, se rechaza su interpretación, y el libro es expurgado o prohibido. Cornelio Mus, en verdad, confesó ingénuamente que antes «daría crédito a un Papa, en materias de fe, que a millares de Agustinos y de Jerónimos o Gregorios». *Ego, ut ingenue fatear, plus uni summo Pontifici crederem in his quae fidei misteria tangunt, quam mille Augustinis, Hieronymis, Gregoriis etc.* (1).

Hay todavía otra peculiaridad, que deseamos notar sobre este artículo del Credo romano. Hasta ahora no hemos encontrado un controversista romano, que se haya comprometido a defender esta doctrina particular de su Iglesia. Al paso que se pelea y se defiende sobre los demás puntos de la fe, como bíblicos o apostólicos, éste queda solo sin defensa, ni sostén, ni vindicación.

(1) Cornel. Mussus Episc. Bitunt in Epíst. ad Roman. I, cap. XIV página 606. Venet. 1688.

CAPITULO V.

La Transubstanciación.

«Para que en todas las cosas alcancemos la verdad, para que no erremos en cosa alguna, debemos tener siempre por principio fijo que lo que vemos blanco, es en realidad negro, si así lo define la Iglesia jerárquica». (*Ignacio de Loyola*). (1)

En este capítulo nos proponemos tratar la doctrina de la transubstanciación. Esta enseña que, después de pronunciadas las palabras de la consagración por el sacerdote, toda la *substancia* del pan se convierte en el cuerpo, y toda la *substancia* del vino en la sangre de Cristo (2).

Se supone que no queda nada de los elementos pre. existentes, sino lo que los romanos llaman los accidentes, es a saber: la dimensión, la figura, el olor, color

(1) *Ejercicios espirituales*, traducidos del latin, y precedidos de un prefacio por Wiseman, p. 180. Londres, 1847.

(2) Atque in sanctissimo Eucharistiae Sacramento esse vere, *realiter* et *substantialiter* corpus et sanguinem, una cum anima et divinitate Domininostri Jesu-Christi, fierique conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem. (Credo del Papa Pío *Ordo Admistrandi Sacram*. Concilio de Trento, ses. XIII, can. I. Decreto sobre este Sacramento).

y sabor del pan y del vino. Dejan de existir el pan y el vino, y toma su lugar un «Cristo entero» con verdadero cuerpo, sangre, huesos, nervios, alma y divinidad (1); el mismo cuerpo que fué crucificado y sepultado y resucitó y subió a los cielos, bajo la apariencia de pan y vino.

En un catecismo romano, aprobado por la autoridad eclesiástica, se reasume de la manera siguiente este último punto:

P. ¿Están el cuerpo y la sangre de Cristo bajo la apariencia del pan y del vino?

R. Sí: Cristo entero, verdadero Dios y verdadero hombre, está bajo la apariencia de entrambos.

P. ¿Hemos de creer que el Dios de toda gloria está bajo la apariencia de nuestro alimento corporal?

R. Sí: de la misma manera que creemos que el Dios de toda gloria sufrió muerte bajo la apariencia de un criminal en la cruz.

P. ¿Es la misa un sacrificio diferente del de la cruz?

R. No: el mismo Cristo, que una vez se ofreció víctima cruenta a su Padre celestial en la cruz, continúa ofreciéndose de una manera incruenta por las manos de los sacerdotes sobre sus altares.

Además, cuando fué negado el vino al pueblo, se declaró, que en el pan sólo sin el vino, se reciben el cuerpo y sangre, alma y divinidad de Cristo: aún más, que después de partida una oblea, todavía en cada pedazo, sin otra consagración, se dice que existe «Cristo entero» (2). Por sorprendente que sea la proposición,

(1) Continetur totum corpus Christi scilicet *ossa nervi* et alia. (Santo Tomás, *Summa*, tom. III, 2, 76, c I).

Jam vero hoc loco a pastoribus explicandum est, non solum verum. Christi corpus, et quidquid ad veram corporis rationem pertinet, velut ossa et nervos sed etiam totum Christum in hoc sacramento contineri. (Catech. Concil. Trid. par. II, sec. XXXI de Euchar. Sacr. París, 1848).

(2) Si quis negaverit in venerabili Sacramento Eucharistiae sub unaquaque specie, et sub singulis cujusque speciei partibus, separatione facta, totum Christum contineri anathema sit. (Concil. Trid. de Sacra Eucharsess. XIII, can. III, p. 118 París, 1848).

no puede haber cosa más clara y *literal* que el lenguaje de la Iglesia Romana; nada hay de típico o simbólico o espiritual en la doctrina. Se realiza un procedimiento literal y carnívoro; es bastante repulsiva la idea, pero el sistema la sugiere. Si es verdad esta doctrina, fué definido propiamente este procedimiento de *manducación* en el decreto del Papa Nicolás II, en un concilio habido en Roma en el año 1059, según consta en las Decretales o Libro de la Ley Canónica de la Iglesia Romana. Cuando fué obligado Berengario (1) a retractar su supuesta herejía, que negaba la transubstanciación; se le obligó a admitir que no sólo están sensiblemente presentes en el sacramento el cuerpo y la sangre de Cristo, sino que son verdaderamente manejados por el sacerdote y partidos y triturados por los dientes de los fieles (2).

Fué celebrado, como acabamos de decir, ese Concilio en Roma bajo el Papa Nicolás, el año 1059; pero puesto que pueden protestar algunos romanos que la declaración, que entonces se hizo, era *ante* Tridentina y por consiguiente anticuada, debemos consignar que la misma proposición fué renovada por el cardenal Belarmino, que vivió algunos años después del concilio de Trento. El confirmó lo que se exigia de Berengario. Dijo:

«Decimos verdadera y propiamente que se quita, se levanta y se pone el cuerpo de Cristo colocado en la patena o sobre el altar, y llevado de la mano a la boca y de ésta al estómago, y ésto según se le obligó a Berengario a reconocer en el Concilio

(1) Fué Berengario arcediano de Angers, en Francia, y escolástico y maestro de la Cátedra de Teología en la citada iglesia.
(2) Corpus et sanguinem Domini sensualiter non solum sacramento. sed recitate manibus sacerdotum tractari, frangi, et fidelium dentibus atteri. (Gratian. Corp. Jur. Can tom. I,p. 2104, par. III. Dis. 2, c. París 1612. Véanse Baronii *Annales ad ann.* 1059, sec XVIII).

Romano bajo el Papa Nicolás: que era tocado *sensible mente* y partido el cuerpo de Cristo por las manos del sacerdote» (1).

¿Sobre qué está fundada esta teoría romana? Ciertamente no en las Escrituras. Verdad es que Cristo habiendo pronunciado la bendición, tomó pan y dijo: «Esto es mi cuerpo»; pero, ¿qué fue lo que entendió por estas palabras? (2). Declaran atrevidamente los controversistas del día de hoy, que se apoyan en la interpretación literal y autoridad de este texto para creer en la doctrina de la Transubstanciación, y que éste ha sido siempre el sentido de su Iglesia. Nada valen sin embargo los meros asertos en una controversia. Este aserto es moderno. No se puede fundar doctrina alguna sobre un texto, cuya interpretación literal esté disputada, y no se puede citar ni uno solo de los Padres primitivos que haya alegado la doctrina de la *conversión de los elementos*, fundándose en la interpretación literal de estas palabras.

En cuanto a la conversión de la sustancia de los elementos, que es el punto en cuestión, el cardenal

(1) Itaque vere et propie decimus, Christi Corpus in Eucharistiá attoli, deponi. deferri collocari in altari vel in pixide, transferri a manu ad os, et ab ore ad stoma chum, idque in Concilio Romano sub Nicolao II compulsus est Berengarius confiteri: Corpus sensualiter sacerdotum manibus tang et frangi. (Bellar., *De Eucharistiá*, lib. II, ratio 5 et seq., tom. II. Praga, 1721).

Dígno es de notarse que inmediatámente antes de citar el decreto de Nicolás II, como para llamar nuestra atención a la creencia antigua y moderna, la de los días de Agustín en el siglo cuatro y la de Nicolás II en el once, Belarmino cita las palabras siguientes de Agustín: Augustinus, *Serm de verbis Apostoli:* Quod in sacramento visibiliter sumitur in ipsa veritate *spiritualiter* manducator Denique. etc. (ut supra). Así habla Agustín de una comida *espiritual*, y Nicolás de una comida *sensual*.

(2) Si se ha de llevar así al extremo la interpretación literal, debe el católico-romano tragar el cáliz en la Eucaristía. Por que dice San Pablo en 1a. Corintios II:26: «Todas las veces que comiéres *este pan* y bebiéreis *esta copa*».

Cayetano, que escribió unos doce años antes del Concilio de Trento, sienta que tal doctrina no se puede encontrar en los Evangelios, sino que es recibida expresamente de la Iglesia (1). Son bastante importantes sus palabras. Dice:

«No parece nada del Evangelio que nos obligue a entender las palabras de Cristo *propiamente*: aún más, nada hay en el texto que nos impida tomar estas palabras, «ésto es mi cuerpo», en un sentido metafísico, como igualmente estas palabras del apóstol «la piedra era Cristo»; que las palabras de cualquiera de las dos proposiciones bien pueden ser verdad aún cuando no se entiendan las cosas que se habían aquí en un sentido propio, sino metafísico».

Y añade:

«Aquella parte que el Evangelio no ha expresado, a saber: la conversión del pan en el cuerpo y sangre de Cristo, la hemos *recibido expresamente de la Iglesia*».

Admitió Suárez, jesuita, que el cardenal Cayetano enseñó que las palabras «ésto es mi cuerpo», no prueban suficientemente en y por sí la Transubstanciación sin la autoridad de la Iglesia, y que por consiguiente, según mandato de Pío V, fué excluída de la edición romana de sus obras aquella parte de su comentario (2).

Fisher, obispo católico-romano y gran adversario de los Reformadores, declaró expresamente que «ningunas palabras háy en el Evangelio, según San Mateo,

(1) ....Dico autem ab ecclesiá, cun non apareat ex Evangelio coactionis aliquid ad inteligendum haec verba proprie: quod Evangelium non explicabit expresse, ab ecclesiá accepimus, vid. conversionem panis C orpus Christi. (Cayetano, in III. q. 75, ar. I, p. 130. Col. I. Venet., 1617 *Index Expurg.* Quiroga, p. 98. Madrid, 1667).

(2) Ex-Catholicis solus Cajetanus in conmentario hujus articuli, qui jussu Pii V, in Romaná editione expuncus est, docuit, secius ecclesiae auctoritate verba illa (Hoc est corpus meun), ad veritatem hanc confirmandam non sufficere. (Suarez, tom. III, disp. 46, sec. III, p. 515 edit. Magunt., 1616).

por las cuales se pueda probar que se realiza en la Misa la misma presencia del cuerpo y sangre de Cristo». Aún se atreve a decir que «no se puede probar por la Escritura» (1), y el cardenal Belarmino se vió obligado a admitir que:

«No es del todo improbable que no hay lugar expreso en la Escritura, que pruebe la Transubstanciación sin la declaración de la Iglesia, como dijo Scoto; porque, aunque nos parezcan las Escrituras tan claras que obliguen a todos, a no ser un hombre refractario a que las crea, sin embargo, con justicia se puede dudar de si está el texto bastante claro en y por sí para hacer ésto, puesto que han pensado de manera contraria aún los hombres más hábiles y doctos,como fué Scoto (2)».

Pero otro ilustre obispo católico-romano, Pedro Ailly (o como se le llama por lo general, Cardenal de Alliaco, doctor en Teología en el año 1380, Canciller de la Universidad de París en 1389, hecho obispo de Cambray en 1396, y cardenal en 1411), dijo:

«Es posible esa manera o sentido que supone quedar todavía la substancia de pan: tampoco es contrario a la razón ni a la autoridad de la Escritura; aún más, es más fácil y más razonable concebirlo así, si *concordara con la determinación de la Iglesia*» (3).

---

(1) Hectenus Mathaeus, qui et solus Testamenti Novi meminit, neque ullum hic verbum positum est quo probetur in nostra missa veran fieri carnis et sanguinis Christi praesentiam—. Non potest igitur per ullum Scripturam probari. (J. Fisher, *Contra Capt. Babyl.*, c. 10, n. 8, et O. folio LXXX, Colon, 1525).

(2) Secundum dicit Scotus, non extare lucum ullum Scripturae tam expressum, ut sine ecclesiae determinatione evidenter cogat transubstantationem admittere, atque id non est omnino improbabile. Non etiam si Scripturae nobis tam apertae videantur, ut cogant hominem non protervum, tamen merito dubitari potets, cum homines doctissimi et acutissimi, qualis imprimis Scotus fuit, aliter sentiant. (Bell *De Euchar.*, lib. III, cap. 23, tom. III, sec. II, p. 337. Prag., 1721).

(3) Patet quod ille modus sit possibilis, net repugnet rationi, nec auctoritati Bibliae, imo facilior ad intelligendum,et rationabilior quam, etc. In 4 senteri q. 6 art. I, fol. 216 Edit. París (sin fecha).

Puede observarse de paso que el cardenal Cayetano trâza un paralelo entre el texto (1a. Cort 10. 4), «la piedra era Cristo», y el texto en cuestión, como lo hizo Agustín en su obra *La Ciudad de Dios*. Agustín dice: «Todo símbolo o signo parece *en cierta manera* tener debajo las personas de aquella cosa que significa; así el apóstol dice: «la piedra era Cristo», porque la piedra de la cual ésto se dice, significaba a Cristo» (1). Y expresa la misma idea en su *Comentario sobre el Evangelio de San Juan* (Tract. XIV). «Veamos ahora, cómo son variados los signos permaneciendo la misma fe. Aquí (*ésto es* en el desierto) la *Piedra* era Cristo; para nosotros lo que está colocado en el altar de Dios, es Cristo (2)». Y precisó el asunto de intento, cuando dice: «Cristo no dudó en decir: «Esto es mi cuerpo», al dar un signo de su cuerpo (3). Estas palabras son demasiado claras para que requieran comentario alguno.

Debe observarse, por lo tanto, que la doctrina de la *Transubstanciación* se apoya únicamente en el dicho o autoridad de «la Iglesia romana»: tal palabra (4) aparece por primera vez autoritativamente en los procedimientos del Concilio Lateranense tenido bajo el Papa

(1) «Quodammodo omnia significanctia videntur earum rerum quas significat sustinere personas, sicut dictum est ab apostolo, Petra erat Christus, quoniam Petra illa, de qua hoc dictum est, significabat utique Christum». *De Civit. Dei* lib. XVIII, cap. XLVIII. Edit París, 1685, y tomo V, col. 1120. Edit. Basil., 1569,

(2) «Quid onim illi bibebant. Bibebant enim de spirituali sequente Petra; Petra autem erat Christus. Videte ergo,fide manente, signa variata. Ibi Petra Christus, nobis Christus quod in altari Dei ponitur. (Edit. Basil. 1569, tomo IX, col. 333.

(3) «Non enim Dominus dubitavit dicere: Hoc est Corpus meum. cum signum daret corporis sui». *Cont. Adimantun,* c. XII, p. 124, tom. VIII. París, 1688.

(4) La doctrina había sido ya anunciada en varios concilios;de Versalles y París, en 1050; de Tours en 1054; de Roma, en 1058 y 1079; en cuyos varios sínodos, Berengario fué condenado por negrar el cambio de substancias.

Inocencio III, (Noviembre 1215) en la primera parte de los setenta capítulos, que se supone haber sido redactados por el mismo Inocencio, con referencia a la extirpación de las herejías. Algunos niegan que estas constituciones sean obra del Concilio, y se dice que son únicamente del Papa Inocencio. Si es así, con dificultad podrá admitirse que la doctrina hubiese recibido siquiera entonces la sanción del Concilio. Indudablemente es muy general hoy entre los romanistas el negar que estos cánones, y especialmente el «tercero» (el cual anatemiza a los herejes, y ordena que sean entregados al poder secular para ser castigados) tuviese aún la sanción de este Concilio (1).

Un eminente escolástico, el agudo y erudito Juan Duns Scoto (2), como le llama Belarmino, da su opinión dicienido que (3) «antes del Concilio Lateranense, la Transubstanciación no era creida como punto de fe» e indudablemente él clara y manifiestamente confesaba que «propiamente hablado, transubstanciación *no era un cambio* (4). ¿Fue justificado Scoto en la aserción de

(1) Los que niegan que los estatutos del Lateranense IV, y especialmente el tercer cánon, jamás fue sancionado por el Concilio, citan a Collier como testigo de que no se hálla en el ejemplar de Mazarino contemporáneo del Concilio. Desgraciado testigo, porque mientras Collier asevera erróneamen te que el tercer cánon no se encuentra con los otros, asigna un lugar alos otros en la *Copia de Mazarino.* El hecho es que el tercer cánon se encuentra en verdad en el ejemplar de Mazarino; habiendo sido arracada violentamente una *parte* de él. Si alguno adquiriese los manuscritos de la *Historia de España* de Mariana y rasgara una parte de ella, v. g. de Cárlos I o Felipe II, pudiera alegar con igual razon, y sobre los mismos fundamentos, que la historia de estos monarcas no se halla en el M. S. de Mariana.

(2) Duns Scoto fue profesor de Teología en Oxford en 1301, y poco después se trasladó a París, en 1304, donde fue puesto al frente de las escuelas Teológicas.

(3) Unum addit Scotus, quod minime probandum, quod ante Lateranense Concilium non fuisset dogma fidei. (Bell. lib. III. *de Euchar.* cap. XXIII. sec. 12. pág. 337. tom. III. Prag. 1721. Scotus, fol. 55. p. 2., col. 2. Venecia, 1597).

(4) Dico proprie loquendo, quod trasubstantiatio non est mutatio, (In 4. Sent. Art. XI. sec. 1. ad propositum. Edit. como arriba).

que antes de aquel período esta doctrina no había sido enseñada por la Igleeia? Veamos otro famoso teólogo, llamado «el Maestro de las sentencias», Pedro Lombardo, arzobispo de París (1150). Si la Transubstanciación es verdadera, el llamado sacrificio sobre el altar romano y el sacrificio sobre la cruz son uno y el mismo, y el primero no es una *conmemoración* del último. ¿Cuál era su opinión? Pregunta:

«¿Puede. aquello que ejecuta el sacerdote, ser rectamente llamado un sacrificio o inmolación, y es Cristo inmolado diaramente o fue inmolado una sola vez?»

Y responde así esta pregunta:

«Lo que es ofrecido y consagrado por el sacerdote es llamado sacrificio, y oblación, porque es una memoria y representación del verdadero sacrificio y santa inmolación hecha sobre el altar de la cruz. Cristo murió una sola vez sobre la cruz, y fue allí sacrificado en sí mismo; pero es sacrificado diaramente en el sacramento, porque en el sacramento es hecha una conmemoración de lo que fue hecho una sola vez» (1).

Tomememos una fecha más antigua: Gelasio, obispo de Roma (492), escribía:

»Ciertamente, los sacramentos del cuerpo y la sangre del Señor que nosotros recibimos, son una cosa divina; porque por ellos somos hechos partícipes de de la naturaleza divina. No obstante, la *substancia o naturaleza del pan y vino* no deja de existir, e

---

(1) «Quaeritur si quod gerit sacerdos, proprie dicatur sacrificium vel immolatio: et si Christus quotidie inmoletur, aut semel tantum immolatus sit?....illud quod offertur et consecratur a sacerdote, vocari sacrificium et oblationem, quia memoria est, et representatio veri sacrificii et sanctae immolationis factae in ará crucis. Et semel Christus mortuus in cruce est, ibique inmolatus est in semetipso: quotidie autem immolatur in sacramento, quia in sacramento recordatio fitiillius quod factum est semel».

(Pet. Lombard. Sentent, lib. IV., distinct. 12, p. 745 ed. Magunt 1632).

indudablemente la *imagen y semejanza* del cuerpo y la sangre de Cristo son celebrados en la acción de los misterios» (1).

El cardenal Baronio y algunos otros celosos romanos han procurado negar la autenticidad de este pasaje, atribuyendo la obra a Gelasio de Cyzico (del quinto siglo sin embargo), y Roma, avergonzada de su maestro, ha colocado el pasaje en cuestión en el Indice Expurgatorio Romano. Hay, sin embargo, hombres imparciales en esta Iglesia, tales como Dupin y otros, que admiten su autenticidad.

Retrocedamos más aún: Teodoreto, obispo de Cirus (1430), escribía (2) que «los signos místicos no pierden su naturaleza, sino que permanecen en su primitiva substancia, figura y forma».

Este pasaje ha sido también adulterado.

También tenemos a Crisóstomo (406), el cual, en su *Epístola a Cesáreo,* dice:

«Antes que el pan sea consagrado, le llamamos pan; pero cuando la gracia de Dios por el sacerdote lo ha consagrado, ya no es más llamado pan,sino considerado digno de ser llamado el cuerpo del Señor, *aunque la naturaleza del pan permanece todavía en él*» (3).

---

(1) «Certe sacramento quae sumimus corporis et sanguinis Domini Christi Divina res est, propter quae et per eadem Divinae efficimur consortes naturae. Et tamen esse non desinit substantia vel natura panis et vini: et certe imago et similitudo corporis et sanguinis Christi in actionne misteriorum celebrantur». (Gelas. *De duabus in Christo naturis*, contra Eutychem et Nest in Bib. Patr. tom. IV, par. I, col. 422, París, 1589 y p. III, tom. V, p. 671, Colon. 1618).

(2) «Neque enim signa mystica recedunt a naturá suá manent enim in priore substantiá, figurá et formá,et videri et tangi possunt» (Theodor. Oper. Dialog. lib. II, cap. 24, pag. 924, París, 1608).

(3) Sicut enim antequam sanctificetur panis, *panem* nominamus: Divina autem illum sanctificante gratia, mediante sacerdote, liberatus est quidem apellatione *panis:* dignus autem habitus est *Dominici corporis apellatione, etiam si natura* panis in ipso permaneat. (Chriysost. ad Caesareum Monachum. Oper. Chrysost. tom. III, p. 744, Ben ed, Edit. París, 1721).

Los cardenales Perrón y Bellarmino, comprendiendo la fuerza de este formidable pasaje, acusaron a Pedro Mártyr (1548) de haber forjado el escrito en cuestión, y aseguraban que la epístola nunca había existido, aunque ellos no se encargan de aclarar cómo es que esta misma carta era citada como genuina producción de Crisóstomo por Juan Damasceno (740), Anastasio (600) y el Pádre griego Nicéforo (800), como fué demostrádo por Wake.

A ésto podemos añadir las palabras del historiador eclesiástico francés Dupin: «Me parece que no debe recházarse como obra indigna de San Crisóstomo» (1).

Además tenemos a Efrén de Antioquía (336), el cual dió testimonio respecto a la creencia de su tiempo.

«El Cuerpo de Cristo que es tomado por los fieles, *ni pierde su sensible substancia*, ni por otra parte permanece separado de la gracia intelectual» (2).

Este pasaje ha sido también alterado con original habilidad en la versión latina del editor jesuita (3).

La notable falta de toda prueba intentada para probar que estos pasajes son espúreos, o para alterarlos o ponerlos en el Indice Romano como prohibidos, establece el triunfo de nuestra causa.

Sin más evidencia, pues, estamos en posición de retar atrevidamente a los católico-romanos a que refuten lo alegado, es decir, que la doctrina de la Transubstanciación es una invención moderna de su Iglesia.

(1) Il me semble méme que l'on ne doit pas rejetter comme une piéce indigne de S. Chrisost. (Dupin. *Nov. Bib. des auteurs Eccles.* tom. III, p. 37. París, 1698).

(2) Ephraem. Thespolitam. apud Phot. Bibl. Cod. CCXXIX, p. 794 Edit. Rathomag., 1653.

(3) Riveti *Criticei Sacri*, lib, IV, cap. XXVI, p. 1148. Roterodami 652.

Pasemos ahora a estudiar lo que se llama «Presencia real».

Los controversistas romanos pretenden con artificio separar la consideración de esta doctrina de la Transubstanciación; para ellos son una y la misma. *Su* «real presencia» de ellos significa la presencia del cuerpo, sangre, (y como dice su catecismo) huesos y nervios, alma y divinidad de nuestro Señor en la hostia consagrada. Ellos afirman, sin embargo, que los primeros teólogos ingleses y primeros Padres de la Iglesia mantuvieron *una* real presencia de Cristo. Esto es verdad, pero esta presencia era *una real presencia espiritual*, sin ninguna idea de una transubstanciación o cambio de la substancia de los elementos, que es la esencia de la supuesta real presencia en la hostia. Es igualmente verdad, que los primitivos escritores cristianos frecuentemente se referían a los elementos, como el *cuerpo* y la *sangre* de Cristo, y aseguraban que el *cuerpo* y la *sangre* son recibidos en el sacramento. Y así lo dijo también el Dr. Watts en sus himnos.

«El Señor de la vida esta mesa extendió
Con su propia carne y sangre moribundas». (VI,b.3).

Y en otra parte:

«Tu sangre, como vino, adorna tu mesa
Y tu carne alimenta cada convidado». (XIX,b.3).

Y sin embargo, ninguno acusa a Watts de mantener la doctrina romana de la real presencia. Pero, ¿quién puede decir de aquí a cien años que no se dirá de él por los romanos—si es que existen—que creía en la transubstanciación?

Por otro lado, es igualmente claro que muchos de los primitivos Padres expresamente consignaron que

no entendían las palabras de nuestro Señor literalmente, sino figurativamente: y se habla por ellos de *los elementos consagrados, como tipos, figuras, símbolos, o representaciones del cuerpo y sangre de Cristo*, lenguaje totalmente incompatible con la idea de una real y corporal presencia de Cristo. De este modo se dice en la Liturgia Clementina, según consta en las *Constituciones Apostólicas:*

Nosotros, además, damos gracias, oh Padre, por la preciosa sangre de Jesu-Cristo, la cual por nosotros fué derramada, y por su precioso cuerpo, del cual también celebramos estos elementos como los *antitipos*, habiéndonos mandado El mismo anunciar su muerte» (1).

Orígenes (216), en su *Comentario sobre Mateo* 15.11, después de mostrar que es la oración de fe, que se dice: sobre los elementos, la que es provechosa a las almas, concluye:

«....Porque no es la materia del pan, sino la palabra que se dice: sobre él, la que aprovecha al que lo come dignamente del Señor. Y ésto es lo que tenemos que decir: del cuerpo *típico* y simoólico (2).

Las siguientes citas pueden añadirse aún a las ya dadas.

Ireneo, Obispo de Lyon (178) decía:

«Por lo tanto, la oblación de la Eucaristía tampoco es carnal sino espiritual, y en este sentido pura. Porque ofrecemos a Dios el pan y el cáliz de bendición, dándole gracias porque ha mandado a la tierra producir éstos frutos para nuestro alimento; y por eso, acabada la oblación, invocamos al Espíritu Santo para que haga este sacrificio, es decir, al pan cuerpo de Cristo, y a la copa sangre de Cristo; a fin de

(1(Clem. Liturg. in *Cons. Apost.* lib. VII, c. 25, Cotel. Patr. Apóstol. Amster., 1724.

(2) Orig. *Comment. in Matt.* vol. III, p. 500. Ben. Edit. París, 1733.

que aquellos que participan de estos *antitipos*, obtengan la remisión de sus pecados y la vida eterna. Por lo tanto, los que traen estas oblaciones en memoria del Señor, no se acercan a los dogmas de los Judíos, sino que adorando en espíritu serán llamados hijos de la sabiduría» (1).

Clemente, de Alejandría, (190):

«La Escritura ha llamado al vino un símbolo místico de la santa sangre» (2).

Tertuliano (195):

«Tomando el pan y distribuido a sus discípulos, lo hizo su cuerpo, diciendo: «Esto es mi cuerpo», es decir *la figura de mi cuerpo*» (3).

Y otra vez:

«Tampoco el pan, por el que se representa su cuerpo» (4).

Eusebio, obispo de Cesarea (325):

«Cristo mismo dió los *símbolos* de la economía divina a sus propios discípulos, mandando que se hiciese la imagen de su propio cuerpo. Les señaló el uso del pan como símbolo de su propio cuerpo» (5).

Cirilo de Jerusalem (363):

«Participemos con toda confianza *como si fuera* del cuerpo y sangre de Cristo: porque en el *tipo de pan* te es dado el cuerpo, y en el *tipo de vino*, te es dada la sangre; a fin de que puedas participar del cuerpo y sangre de Cristo, y hacerte con él un cuerpo y una sangre» (6).

---

(1) Iren. *Fragment. in Append. ad Hippol.* Oper. tom. II, pp. 64, 65. Hamburgo, 1716.

(2) Clem. Alex. *Paedag.* lib. II, c. 2. oper. p. 166. Colón, 1668.

(3) Acceptum panem et distributum discipulis, corpus suum illum fecit. Hoc est corpus meum, dicendo, id. est, *figura* corporis mei. (Tert, *Adv. Mar.* lib. V, p. 458. París, 1675).

(4)....nec panem, quo ipsum corpus repraesentatur. (Ibidem, lib. I, sec. IX).

(5) Euseb. *Demons Evan.* lib. VIII, cap. 2, pág. 236. París. Stephan 1544.

(6) Cyril. Hieros. *Cat.Myst.* sec. III. p. 300. Ed. París 1720.

Gregorio Nacianceno (370):

«....Como me atrevería a ofrecerle lo que es de fuera, antitipo de los grandes misterios» (1).

Macario, de Egipto (371):

«En la Iglesia se ofrecen pan y vino, *antitipo* de la carne y la sangre de Cristo, y los que participan del pan visible, comen la carne del Señor espiritualmente» (2).

Ambrosio, obispo de Milán (385):

«En la ley estaba la sombra, en el Evangelio está la *imagen* en el cielo, está la realidad. Anteriormente se ofrecía un corderito, un becerro, ahora se ofrece a Cristo. Aquí está en *imagen*, allí está en la realidad» (3).

Jerónimo, presbítero de Roma (390):

«Como *tipo* de su sangre no ofreció agua, sino vino» (4).

Agustín obispo de Hippona en Africa (400):

«El Señor no dudó decir: Esto es mi cuerpo, cuando daba el *signo* de su cuerpo» (5).

«Estos son sacramentos en los cuales debe atenderse, no a lo que son, sino a lo que representan»; porque son *signos de las cosas*, siendo una y significando otra» (6).

Teodoreto, obispo de Siria (424):

«Los símbolos místicos después de la consagración no salen de su propia naturaleza. Coloca, pues, la imagen

(1) Greg. Nazianzen. Orat. I. oper. I, tomo I, p. 38. París 1630:

(2) Mac AEgypt. *Homil.* XXVII. 168. Lipsiae 1698.

(3) Umbra in lege, imago in evangelio, veritas in coelestibus: ante agnus offerebatur, offerebatur vitulus: nunc Christus offertur. Hic in imagine: ibi, in veritate. (Ambros, *Officio*, lib. I, c. 48, Oper. col. 33. París. 1549).

(4) In tipo sanguinis sui non obtulit aquam sed vinum. (Hier. lib. II, *adversus Jovinianum*, tom. II, p. 90. París 1602).

(5) Non enim Dominus dubitavit dicere, Hoc est corpus meum cum *signum* daret corporis sui. (*Cont. Adimantum*. c. XII, p. 124, tom. VIII París 1688).

(6) Haec enim sacramenta sunt, in quibus, non quid sint, sed quid ostendant, semper attenditur: quoniam signa sunt rerum aliud existentia, et aliud significantia. (Aug. *con Maxim.* lib. II, sec. 3, tom. VIII, col. 725. Bened. Edit).

al lado del antitipo y verás la semejanza, porque conveniente es que el tipo sea semejante a la realidad» (1).

No podemos completar mejor estas citas ni con más propiedad, que añadiendo la decisión del Papa Gelasio (496):

«Ciertamente, la imagen y semejanza del cuerpo y sangre de Cristo se celebran en la acción de los misterios» (2).

Habiendo extractado a los teólogos hasta fines del siglo quinto, ninguna persona razonable puede dudar de que la moderna teoría romana de la presencia real carnal, no fué conocida por la primitiva Iglesia Cristiana.

Para cada cita que puedan aducir los Romanos, con respecto a que los elementos sean el cuerpo y la sangre de Cristo, nosotros podemos poner a su lado otra o más citas tomadas del mismo Padre, que habla de los elementos consagrados como *imágenes, tipos o símbolos* del mismo cuerpo y sangre, que los Romanos modernos aseguran estar presente real y substancialmente. Si ésto es verdad, y ciertamente lo es, podemos asegurar confiadamente que «la presencia real» del romanismo moderno es claramente distinta de la real (espiritual) presencia mantenida por los primitivos escritores cristianos. Se puede admitir efectivamente, que algunos de estos Padres creen en la doctrina de la Consubstanciación renovada posteriormente por Lutero, pero condenada por la Iglesia Romana. Sin embargo, la verdad es que la transubstanciación y la

(1) Theod. Dial. II. Oper. cap. 24, fol 113. veros ed Tiguri, 1593.
(2) Certe imago et similitudo corporis et sanguinis Christi in actoine mysteriorum celebrantur. (Gelas. *De duab. Cris. natur. cont. Nest et.Eutych* in Biblioth. Patr. tom. IV, pág. 422. París 1589.

doctrina romana de la presencia real, son igualmente invención de la moderna Iglesia papal, y no fueron tenidas por la Iglesia como doctrina aceptada, hasta por lo menos ochocientos años después de Cristo. Y retamos a que se nos den pruebas de lo contrario.

Un hecho notable en confirmación de esta proposición es que la Iglesia griega, que anteriormente estaba en comunión con las Iglesias de Occidente, nunca creyó, ni cree hoy en la doctrina de la transubstanciación. Esto se vió en el Concilio de Florencia ne 1439, donde los Griegos alegaron que «el cuerpo y la sangre de Cristo son verdaderamente misterios: no que ellos sean cambiados en carne humana, sino nosotros en ellos».

Al negar que se pueda hallar sanción ninguna de Concilios a la doctrina de la transubstanciación, tomamos realmente el lado más favorable para los Romanos, porque de otro modo, tendríamos destruída la tan ponderada unidad de la Iglesia, pues vemos que un Concilio, y un Concilio general, desconoce la opinión de los hijos más queridos de la Iglesia de Roma. Tenemos, en este caso, que llegar a la conclusión, de que estos hombres afirmaron lo que «no sabían», o que la *Iglesia* no mantiene la misma doctrina en todos los tiempos. «¿Utrum mavis?» ¡Ay de Roma y la infalibilidad en ambos casos!

CAPITULO VI.

La invocación de los Santos.

> Las Sagradas Escrituras no enseñan, en el hecho, ni implícitamente, que se deban hacer oraciones á los santos, etc.... Por lo tanto, es bastante claro que muchas cosas pertenecen a la fe católica (romana) que no tienen lugar en las sagradas páginas». (*Domingo Bauhes. In Secundum Secundae Hom.* Q. I. Art. X., Concil. II, col. 521. Venet. 1587).

Al considerar la doctrina romana sobre la invocación y culto de los santos, debemos expurgar cuidadosamente la cuestión de las evasivas y sutilezas, que se ha intentado introducir en ella. La cuestión es, no si los santos o ángeles en el cielo ofrecen sus oraciones por los que estamos aún sobre la tierra; sino, si (como declaró el Concilio de Trento en su vigésima quinta sesión), es «cosa buena y útil invocarlos con súplicas (mental o verbalmente) y acogerse a sus oraciones, amparo y auxilio» o confiar de álgún modo en sus méritos para nuestra ayuda. Este decreto habla de una invocación directa de los santos para que ellos intercedan, y nos ayuden y amparen: y supone por consi

guiente que puedan oír o percibir nuestras oraciones mentales o vocales.

El Dr. Delahogue, profesor de Maynooth, admite que el culto rendido a los santos es un culto *religioso*, «aunque los Padres del Tridentino no usaron esta palabra» (1).

Esta cuestión presupone dos importantes proposiciones: *primera*, que el santo particular invocado está actualmente en un estado beatífico: *segunda*, que el espíritu ausente tiene conocimiento, directa o indirectamente, de nuestras oraciones, vocales o mentales; es decir, que el espíritu no está en el infierno ni en el purgatorio, sino actualmente en el cielo, y además en realidad es omnisciente y omnipotente.

I. En cuanto a la primera, el Cardenal Belarmino, sobre éste mismo asunto, en el capítulo 20 del primer libro *De Beatitudine et Cultu Sanctorum* nos asegura (como opinión particular, por supuesto), para excusar el por qué los patriarcas del Antiguo Testamento no eran invocados, que hasta la muerte de Cristo no estuvieron en estado de bienaventuranza, «porque, dice, pertenece a la perfecta bienaventuranza conocer estas cosas».

Preguntamos ahora a cualquier católico-romano, qué pruebas tiene de que el santo particular, que él

---

(1) *Tract. Mysterio SS. Trinitates.* Auctore L. A. Delahogue. R. c. Coyne Dublin, 1122. *Appendix de Cultu Sanctorum*, p 218 Conviene consignar aquí que Veron, en su *Rule of Catholic Faith* p 96, Birmingham, 1833, dice que no es un artículo de la fe de Roma, que esta veneración debe ser llamada una veneración *religiosa;* pero admite que los escritores difieren acerca de la cuestión. Marcilio cree que el honor que se rinde ha Dios y a los santos «es el ejercicio de una misma virtud», pero de diferentes grados. Derlincour (dice él), va más allá, y mantiene en un folleto, escrito expresamente sobre este asunto, que a la Bienaventurada Virgen debe dársele un honor *religioso*.

invoca, está actualmente en aquel estado beatífico, para poder conocer nuestras oraciones mentales o vocales, y de que el santo aludido, en efecto, no necesita él mismo aquella ayuda que el devoto le pide a él.

Algunos romanistas se declaran satisfechos con que el individuo invocado esté canonizado por el Papa. El cardenal Belarmino y otros de su escuela declaran que en el acto de la canonización el Papa es infalible (1). Pero hay dificultades para que podamos aceptar esta teoría.

Declaró Alejandro III que ninguno fuése roconocido ni invocado como santo, a menos que no hubiese sido declarado tal (es decir, canonizado) por el obispo de Roma; y la razón era, para que no se cometiese idolatría, invocado a uno que no estuviese en estado de felicidad (2). La Iglesia de Roma *debe* pues reclamar para sí la infalibilidad, si toma para sí la tan atrevida y presuntuosa tarea de anticiparse al decreto de Dios, declarando autoritativamente que el tal es espíritu bienaventurado en el cielo, teniendo también en cuenta el resultado inevitable, si se cometiese un error. Pero *si*, como Verón asegura, la canonización no es una *doctrina* de la Iglesia de Roma, no hay obligación de creerla.

Además las pruebas alegadas, en las cuales se apoya el derecho a la canonización, son cuestiones de hecho, que se supone haber sido investigadas. Pero si el Papa, aún en un Consilio general, puede errar al de cidir materias de hecho, entonces todo el sistema del culto de los santos, estando basado en principios

---

(1) *La Iglesia triunfante,* de Belarmino, vol. II, p. 871. Colonia, 16 17.

(2) Polydoro Virgil. *In. Rer. Invent.* Libro VI, c. VII, fol. CXXII. Londres 1557.

falsos, estará falseado desde su fundamento, y deberá caer.

Es verdad que Dens, ilustrado por la decisión de Alejandro III, nos dice: «que la Iglesia de Roma debe ser creída infalible en su juicio respecto al carácter de cualquier persona, cuando decreta una canonización»; y añade que si no fuera infaliblemente exacta en su juicio «toda la Iglesia sería envuelta en un culto supersticioso, y sería invocado como santo el que quizá esté con los condenados en el infierno».

Si se admite un modo tal de raciocinar, cualquiera otro acto de idolátría puede ser sancionado, simplemente porque la Iglesia de Roma lo sancionó. Pero la cuestión es, si los mismos romanistas están obligados a creer que un santo, oficialmente canonizado, está realmente en el cielo; si el Papa tiene razón en su decisión, y si los romanistas están obligados a aceptar tal decisión. Estas cuestiones son propuestas por Dens en el mismo lugar de donde nosotros hemos extractado el último pasaje: «¿Debe ser creído con fe divina que una persona canonizada es un santo o una santa persona?» Y responde a esta importante pregunta diciendo: «Que no es claro;... pues parece que esto no es materia de una fe cierta (1)».

---

(1) *Teología de Dens*, tomo II, páginas 138, 139. Dublin, R. Coyne, 1832.

NOTA. Mr. Coyne, en su católogo adicionado al «Orden del sacerdote» o Directorio para el año 1832, nos informa que «en una reunión de prelados romanos, tenida en Dublin en 14 de Septiempre de 1808, fué unánimemente acordado que la *Teología de Dens* era la mejor obra que se podía publicar, por contener la más segura guía para aquellos eclesiásticos que no pudieran tener entrada en las Bibliotecas u oportunidad de consultar con sus superiores». Y el Reverendo David O' Croly, sacerdote romano, en su postdata a su *Discurso* a la clase humilde de los católicos romanos de Irlanda, pág 25, declara que la *Teología de Pedro Dens* es una notable obra de ortodoxia católica Irlandesa, y de ortodoxia romana católica universal». Fué publicada en Irlanda y en el continente, con permiso de los superiores, *y no se objetó jamás parcial ni totalmente contra dicha obra.*

Además, una no menor autoridad, Verón, en su *Regla de la Fe católica* (1), da el siguiente importante informe sobre el mismo asunto:

«La canonización de los santos no es artículo de fe; en otras palabras, no es un artículo de nuestra fe que los santos a quienes invocamos: por ejemplo, San Lorenzo, San Vicente, San Gervasio, San Blas, San Crisóstomo, San Ambrosio, Santo Domingo, etc., son realmente santos y están en el número de los bienaventurados. (Y hace excepción de San Esteban solamente de quien se dice en el sagrado texto que durmió en el Señor). Esto se prueba: 1o. Por el silencio de nuestro credo y del Concilio de Trento. 2o. Es claro que no hay evidencia, ni de la escrita ni de la no escrita palabra de Dios, para probar que estas personas fueron santas. 3o. Además no es siquiera un artículo de nuestra fe que tales hombres existieron, por lo tanto, mucho menos estamos obligados a creer que vivieron realmente en santidad, o fueron posteriormente canonizados. Todas esas son indudablemente cuestiones de *hecho* y no de *doctrina*.

Y después de consignar que los milagros, fundamento de la canonización, no son materia de fe, ¿cómo se fundaría, pues, una canonización sobre ellos? o ¿un juicio de la Iglesia respecto a su santidad, sería un artículo de fe católica?, sigue:

«Ninguna bula, por lo tanto, de canonización, aunque emanan generalmente de los Papas, como contienen meramente una cuestión de hecho, declarando que tal individuo es santo, es en manera alguna asunto de la fe católica. Puedo además observar que ni el Papa, ni aún un Concilio general, está guiado infaliblemente en la ca-

(1) Birmingham, 1883, páginas 84, 85. Esta obra fue escrita expresamente para remover ideas erróneas del sistema romano. El traductor, el doctor Waterworth, en su prefacio, empieza por declarar que su «autoridad es universalmente reconocida»; y el doctor Murray, obispo romano, en su examen ante un Comité de la Cámara de los Comunes, declaró que este libro, entre otros, contenía una muy auténtica exposición de la fe romana.

nonización de un santo. La prueba de ésto está consignada en nuestra regla general de fe, y es que *todos los católicos* convienen en que el Papa, aún en un Concilio general, puede errar en meras materias de hecho, que como tales, dependen principalmente, si no totalmente, de los medios de información y del testimonio de los individuos».

Ahora bien, ¿qué sacamos de aquí? Por el credo de Trento, los romanistas declaran «creer firmemente que los santos reinantes juntamente con Cristo, deben ser venerados e invocados»; y el Concilio de Trento, en su vigésimaquinta sesión, «amonestó a todos aquellos a quienes ha sido confiado el oficio de enseñar, que instruyan diligentemente a los fieles, que los santos, que reinan juntamente con Cristo, ofrecen sus oraciones a Dios por los hombres; que es bueno y provechoso invocarlos humildemente, y que es impía la opinión que niega que los santos que gozan eterna felicidad en el cielo, deben ser invocados».

Todo ésto presupone que los santos están reinando con Cristo, materia de hecho que necesita antes ser probada. Mas ningún santo debe ser invocado, a menos que sea canonizado por una bula del Papa: y no es materia de fe que el determinado santo esté en estado de bienaventuranza. El hecho que se alega puede por lo tanto ser negado, puesto que se confiesa ser materia de incertidumbre. No obstante, las nueve décimas partes del culto religioso de los romanistas se compone de invocación de uno u otro santo. ¡Qué certidumbre, por lo tanto, tienen los romanistas al cumplir con los preceptos y costumbres de su Iglesia, cuando, según la manifestación de sus propios maestros, pueden ser «envueltos en un culto supersticioso», invocando a hombres que pueden, según Verón, «no haber existido nunca», o que, según Dens, «pueden estar juntos con los condenados en el infierno»! !Y

éste es el sistema, llamado religión, que nos declara herejes por no abrazarle!

Nosotros volvemos a preguntar: ¿Qué prueba aducen los romanistas de que la persona invocada está en el cielo? Nosotros les retamos a que nos den una satisfactoria respuesta: y hasta que lo hagan, no podemos admitir esta proposición. El gran juicio final, y el conocimiento de los que no son salvados y de los que son condenados, son respectivamente reservados para la venida de Cristo (1a. Corintios, 4.5); y debe ser dejado al juicio de Dios únicamente.

II. El estado del alma inmediatamente después de la muerte y hasta el día del juicio (cuando quiera que haya de ser) y sus atributos y empleos en el mundo invisible, son misterios no dados a conocer al hombre. Estos fueron asuntos cuestionables entre los primeros cristianos, que tuvieron varias opiniones sobre él: lo cual prueba que la invocación de los difuntos no era una doctrina de la Iglesia en su tiempo. Pero es un hecho reconocido, que antes de que empezase la corrompida práctica de invocar a los espíritus de los difuntos, se ofrecían oraciones *por* ellos. Encontramos, es verdad, los escritos de Epifanio (370), Cirilo de Jerusalém (386), etc., citados por los romanistas en favor de las *oraciones por los muertos*; pero en todos estos ejemplos encontramos también incluídos en las mismas oraciones y en la misma forma de palabras, a los patriarcas, profetas, apóstoles, Virgen María, mártires, etc., lo cual es totalmente incompatible con la doctrina del culto madre, no de los santos, que presupone que los santos están en un estado de bienaventuranza y no tienen necesidad de *nuestra* ayuda y oraciones.

Los primitivos cristianos del segundo y tercer siglo

conmemoraban la muerte de los mártires, etc. (comunmente sobre sus tumbas), en el aniversario de su muerte, y ésto condujo a la costumbre de que los difuntos fueran incluídos en las oraciones, no *a* sino *por* ellos. Tan cierto es este hecho, que el doctor Wiseman, en sus discursos sobre «Las principales doctrinas y prácticas de la Iglesia Católica» (romana), se ve obligado a admitir que «no hay duda que en las antiguas liturgias los santos son mencionados en la misma oración que los otros fieles difuntos, por la simple circunstancia de que ellos estuvieron así unidos *antes de que los públicos sufragios de la Iglesia los proclamaran pertenecer a un órden más feliz* (1), esto es, los declaran ya canonizados. Pero según Verón (2) no fué decidido por la Iglesia romana hasta el principio del siglo XV, en el Concilio de Florencia (1439) si las «almas de los bienaventurados eran recibidas en el cielo y gozaban de la clara visión de Dios, antes de la resurrección y del juicio del día postrero». No fué, por lo tanto, sino desde el siglo XV, cuando la Iglesia papal se arrogó ella misma el proclamar que tal individuo difunto pertenecía a un orden más feliz; así que, aún un firme creyente de esta última pretensión papal no puede, según la teoría de su Iglesia, creer que algún santo hubiera sido legalmente invocado antes de esa fecha, comparativamente reciente.

La costumbre, sin embargo, de orar *por* los difuntos fué introducida hacia el fin del tercero o principio del cuarto siglo, y de aquí se originó la consiguiente corrupción del Cristianismo de dirigir oraciones *a* los difuntos.

(1) Discurso XI. tomo II, pág 66. Londres 1351.
(2) *Regla de la Fe Católica*, de Verón, pág. 82. Birmingham 1833

Antes de aquel período retamos a que citen algún genuino Padre de la Iglesia, que enseñase o abogase por la invocación de los santos. Efectivamente, la primera huella que encontramos de ser invocados los difuntos por individuos particulares (porque no formaba parte de la doctrina de la Iglesia), era en oraciones fúnebres, no en plegarias; y aún entonces estas jaculatorias iban acompañadas de dudas e incertidumbres de si la persona apostrofada oía al que hablaba. De ésto tenemos notables ejemplos en las oraciones de San Gregorio Nacianceno (318), cuando invocaba los espíritus de los muertos. En su primera invectiva contra Juliano el emperador, dice: «Oye; oh alma del gran Constantino, *si tienes algún conocimiento de estas cosas;* y vosotras almas todas de los reyes antes de él, que visteis en Cristo» (1). Y además, en la oración fúnebre pronunciada en la muerte de su hermana Gorgonia, introduce el siguiente apóstrofe: «*Si* tienes algún cuidado por las cosas hechas por nosotros; *si las santas almas reciben este honor de Dios,* el tener algún sentimiento de cosas como éstas, recibe de nosotros esta oración, etc.» (2). Esta es la primera huella que podemos encontrar de la invocación de los difuntos. Fué introducida, como hemos dicho, provocando la misma cuestión que discutimos, a saber: si los difuntos tienen conocimiento de nuestras palabras y actos en la tierra; y ésto se relaciona con nuestra segunda pregunta: ¿cómo puede un romanista tener seguridad de que el espíritu de un difunto tiene conocimiento de las *súplicas*, y mucho menos de cualquiera acción mental, de los que viven en la tierra?

---

(1) Tom. I, p. 78 París 1778.
(2) Greg. Naz., Orat. II, in Gorgón., p. 190. París 1603.

Aquí, pues, tenemos dos dificultades insuperables para un cristiano, para que pueda aceptar la teoría romana. El romanista debe probar con omnímoda certeza, que los difuntos a quienes invoca, están actualmente en estado de bienaventuranza, y que están dotados con dos, por lo menos, de los atributos de la divinidad, *Omnipresencia y Omnisciencia.*

El texto del Evangelio de S. Lucas (15. 10), «Habrá gozo delante de los ángeles de Dios por un pecador que hace penitencia» (versión romana), es citado frecuentemente sobre este asunto. Pero examínese el contexto inmediato precedente. El hombre que había perdido una oveja, cuando la hubo encontrado, vino a casa regocijándose; y llamando a sus vecinos, les dijo que su oveja perdida había sido hallada, y les invita a regocijarse con él; así los ángeles *siendo informados* de la vuelta al redil de la oveja perdida sobre la tierra por el arrepentimiento, son también invitados a regocijarse, no porque ellos por sí mismos conociesen el hecho por las plegarias ofrecidas a ellos, sino por haber sido informados por el gran Pastor que ha acarreado al verdadero redil la oveja perdida. Y esta interpretación está sostenida por una nota en la Biblia autorizada por Roma, añadida al Eclesiastés, 9, 5. «Los muertos nada saben», que es como sigue; «*Nada saben*, es a saber, respecto de los negocios de este mundo, en el cual ellos ahora no tienen parte, *a menos que les sea revelado*». Además, el texto de Lucas hace referencia a los ángeles, mensajeros de Dios, no a los espíritus de los difuntos. ¿Qué razón tenemos para creer que el exterminador Domingo de Guzmán, o Tomás de Aquino, que enseñó la doctrina de matar herejes si persistían en negarse a creer las doctrinas de Roma (in-

vocados como santos por los romanistas), son ángeles del cielo?

Es todavía un asunto no resuelto en esa llamada infalible Iglesia, cómo o en que manera los santos tienen conocimiento de nuestras oraciones. Belarmino, en el tratado ya citado, libro I, cap. 20, sobre *La Bienaventuranza de los Santos*, declara que hay cuatro teorías sostenidas por los doctores:

1a. «Algunos dicen que ellos la saben por la relación de los ángeles, los cuales unas veces ascienden al cielo, y otras descienden a nosotros».

2a. «Otros dicen que las almas de los santos, como las de los ángeles, por cierta admirable agilidad que les es natural, están de algún modo en todas partes, y que ellos mismos oyen las oraciones de los que les suplican».

3a. «Otros dicen que los santos ven en Dios, desde su bienaventuranza, todas las cosas, que de alguna manera les pertenecen, y por lo mismo aún las oraciones que les dirigimos».

4a. «Otros dicen, por último, que los santos no ven en el Verbo nuestras oraciones desde el principio de su bienaventuranza, sino que nuestras oraciones son *solamente entonces reveladas a ellos por Dios*, cuando nosotros lás pronunciamos».

Y así Gabriel Biel, un gran erudito y teólogo escolástico (1460), opina que los santos, por su propio conocimiento, no oyen nuestras oraciones por razón de su gran distancia de nosotros, y que no es parte de su bienaventuranza el que conozcan lo que se está haciendo aquí, ni que es «del todo cierto» que conozcan nuestras oraciones; y concluye diciendo que es «probable, pero de ninguna manera necesario» que Dios les revele nuestras oraciones (1).

---

(1) Gab. Biel *én el canon de la Misa.* Lect.31, Lugdun. 1527.

Y así Verón, en su *Regla de la Fe Católica* (1) dice: «que no es de fe que los santos en el cielo oigan las oraciones de los vivientes». Pero sienta que ellos de hecho oyen «nuestras oraciones que les son reveladas *probablemente* por el Todopoderoso, o se las hace conocer de varios modos explicados por San Agustín», etc.

Díganmos los romanistas: ¿como saben que nuestras oraciones son reveladas a los espíritus de los difuntos? El orar a los santos con la duda en nuestras mentes de si nos oyen, o en la creencia de que Dios les revela el hecho de que algunos en la tierra están pidiendo su ayuda, es una complicación y corrupción del cristianismo, digna de los más oscuros siglos, y cuya consumación estaba reservada a Roma.

Los romanistas de nuestros tiempos, al aceptar esta doctrina con todas sus incertidumbres y dificultades, declaran no obstante que ellos no profesan una *nueva doctrina*.

¿Tienen los romanistas la sanción de la Escritura o tradición apostólica sobre ésto? Nosotros mantenemos que no poseen ni una ni otra.

Veamos si no, algunas importantes concesiones de parte de los mismos romanistas.

El Cardenal Belarmino admite que antes de la venida de Cristo no se practicó la invocación de los santos:

«Debe notarse (dice) que no habiendo entrado en el cielo los santos que murieron antes de la venida de Cristo, ni habiendo visto a Dios, ni teniendo conocimiento de las oraciones de los que a ellos se dirigían, no fué uso en el Antiguo Testamento decir: S. Abrahám, ora por mí (2)».

---

(1) Birmingham 1833, páginas 81,82.
(2) Belarmino. *de sanct Beat.*, lib. I, c. 19, sect. 2, p. 412, tomo II, Praga, 1751 y tomo II, p. 833. Ingolstadii, 1601.

Y otro romanista, Eckius, escribe en el mismo sentido, pero añade que la doctrina no está siquiera enseñada en el Nuevo Testamento (1). Y Verón en su *Regla de Fe Católica* (2), dice:

«Además, aunque esté revelado en la palabra de Dios, *por lo menos en la palabra no escrita*, que los santos deben ser invocados, y se siga, por lo tanto, que ellos nos oyen; sin embargo, la íntima conexión no hace que esta consecuencia, por justa y necesaria que sea, constituya una doctrina revelada o un artículo de fe».

La *consecuencia*, sin embargo, depende del supuesto de que los santos deben ser invocados, y así presupone todo el asunto en cuestión.

Se admite, por lo tanto, no obstante la forzada interpretación dada a algunos textos por los controversistas, que la doctrina de la invocación de los santos no está revelada ni prescrita en el Antiguo ni Nuevo Testamento, la Palabra Escrita. Para nosotros los protestantes el admitir ésto es conceder ya toda la cuestión; porque, ¿qué valor tiene una costumbre, por antigua que sea, si no está sancionada por la palabra de Dios? Pero Verón nos dice que está al menos sancionado «en la palabra no escrita», es a saber, en la presunta tradición apostólica de la Iglesia, que, para los romanistas, es de igual autoridad que la palabra escrita. A pesar de lo inútil de este aserto, se puede probar que no tiene fundamento.

Según Belarmino, todas estas pretendidas tradiciones, «aunque no escritas en la Escritura, están no obstante escritas en los monumentos de los antiguos y los libros

---

(1) Eckius, Eck. cap. de Sanct. Ven., pp. 179, 180. Colonia, 1567.
(2) Birmingham, 1834, p. 82. Traducción del padre Waterworth.

eclesiásticos» (1); y habremos de consignar luego la declaración del Dr. Wiseman al mismo propósito (2). El asunto se reduce, por lo tanto, a una cuestión de hecho, capaz de ser probada en uno u otro sentido.

Ahora bien, respecto a esta alegada tradición, hay el sorprendente hecho de que la invocación de los santos fué por primera vez usada en públicas liturgias en tiempo de Bonifacio V (618). Nosotros retamos a que se muestre liturgia alguna genuina y bien auténtica de anterior fecha, que contenga algunas oraciones a los santos. Este es un fuerte testimonio negativo en contra de la alegada antigüedad de la costumbre. Pero además, Justino Mártir (150); Clemente, obispo de Alejandría (180), y Tertuliano su contemporáneo, nos han transmitido las formas públicas del culto cristiano y ejercicios religiosos de los primitivos cristianos. En éstos no puede hallarse ninguna huella o menciones de oraciones hechas a los santos, sino a Dios, sólo por la mediación de Cristo. En este hecho, pues, tenemos un fuerte fundamento para creer que la invocación de los santos no fué en el segundo siglo, ni doctrina ni práctica de la Iglesia.

Ireneo, obispo de Lyon, martirizado el año 165, testificó lo que sigue:

«La Iglesia, por ninguna parte del mundo, hace nada por la invocación de los ángeles, ni por los encantamientos, ni otros depravados ni curiosos medios; sino que con limpieza, pureza y sinceridad, dirigiendo oraciones al Se-

---

(1) «Etsi enim non sint scriptae traditiones in divinis litteris, sunt tamen scriptae in monumentis veterum, et in libris ecclesiasticis». (Bell. *De Verbo Dei non Scripto*, lib. IV, c. 12 Edic. Prag. 1721).

(2) *Discursos*. N. III, vol. I, p. 61. Londres 1851. Véase nuestro capítulo sobre *El Purgatorio*.

ñor que hizo todas las cosas, e invocando el nombre de Jesu-Cristo nuestro Señor, ejercita sus poderes para beneficio, y no para seducir a la humanidad» (1).

Se ha hecho un grande esfuerzo para esclarecer este notable pasaje, asegurando que Ireneo aludía aquí a los espíritus malos. Esta es una presunción no autorizada por el contexto; además son determinadamente nombrados por él *ángeles*, y destruye esta suposición diciéndonos a quién invocan los cristianos, pues ellos «dirigían sus oraciones *al Señor*, que hizo todas las cosas, e invocaban el nombre de *Jesús*». Y no tenemos duda de ésto, porque encontramos pasajes de inequívoca naturaleza, que no dejan duda respecto a la sencillez del culto de los primitivos cristianos, y el reconocimiento por ellos de un sólo Mediador entre Dios y el hombre, Cristo Jesús, sin ninguna distinción sutil de mediador de misericordia y mediador de gracia. Efectivamente, [respecto a los *Monumentos de los Antiguos*, Delahogue, profesor de Maynooth, se ve obligado a admitir que:

«Si en el primero y segundo siglo no se encuentra monumento alguno de la invocación de los santos, no debe parecernos extraño, porque, como entonces estaban enfurecidas las persecuciones, los pastores de las iglesias estaban más solícitos en preparar e instruír a los fieles al martirio que en escribir obras. Además, poquísimos munumentos de aquellos siglos han llegado hasta nosotros» (1).

---

(1) Ecclesia per universum mundum, nec invocationibus angelicis facit aliquid, nec incantationibus, nec aliquá praváa curiositate, sed mundo, et pure et manifeste orationes dirigens ad Dominum, qui omnia fecit, et nomen Domini nostri Jesu-Chisti invocans, virtutes secundum utilitates hominum, sed non ad seductionem perficit Ireneus. (Oper. lib. II, c. 35, sec. 5, p. 166. Paris, Benedict. Edit. 1710 (sic. Agit. Fevardentius).

(2) Si autem in primo et secundo saeculo multa non reperiantur invocationis Sanctorum monumenta, id mirum videri non debet, tunc enim, furentibus persecutionibus, pastores ecclesiarum de instruendis et and martyrium preparandis fidelibus magis soliciti eraut,

Al mismo propósito el cardenal Perrón dice: «Ninguna huella de la invocación de los santos se puede hallar en los autores que vivieron más próximos al tiempo de los apóstoles»; pero él «explica este hecho» de un modo muy conveniente, mas no convincente: «por la circunstancia de que los más de los escritos de aquel período primitivo han perecido». Con este pretexto se puede sancionar cualquier moderna invención o absurdo. Pero el cardenal ha olvidado que en estos escritos que permanecen en nuestros días, hay amplias evidencias para probar lo que antes se ha sentado.

Debería notarse aquí como un hecho en la historia del culto de los ángeles, que hacia el año 366 una secta llamada los Angelistas parece haber obtenido muchos prosélitos en Phrygia. Ellos dedicaban oratorios y capillas a S. Miguel, a quien oraban y a quien llamaban el principal Capitán de la Hueste de Dios. Esta herejía se hizo tan importante, que un Concilio reunido en Laodicea en Phrygia, dió un decreto contra ella.

Este decreto es como sigue: «Nosotros no debemos abandonar la Iglesia de Dios e invocar a los ángeles (*angelos*)» (1). Los canonistas romanos, Merlin y Crabbe (2), sintiendo la fuerza de esta prueba contra su moderna enseñanza, inocentemente, aunque dando lu-

---

quam de libris scribendis. Practerea paucissima illorum saeculorum monumenta ad nos pervenerunt. (*Tractatus de Mysterio SS. Trinitatis*. Delahogue, R. Coyne, Dublin 1822. *Appendix de Cultu Sanctorum*, etc., p.233).

(1) Non opertet christianos. Ecclesia Dei derelicta, abire atque Angelos nominare. (Can. 35. Concil. Laodic. Binius. Concil. tom. I, p. 301.Lutet. París 1636. Can.35. Labb Concil. tom. I. col. 1504. París,1671).

(2) Non opertet christianos, derelicta Ecclesia Dei, abire in angulos. (Conciliorum quatuor Gen. etc. Edit. J Merlinus, Fol, 68, Edit. Coloniae, 1680. Concil. omnia, etc. P. Crabbe. Fol 226, Edit. 1339).

gar a engaño manifiesto, cambiaron, *ángelos* por ángulos hicieron que esta instruída Asamblea decretase que «no debemos dejar la Iglesia de Dios y recurrir a los ángulos (o esquinas)».

Con respecto al testimonio de los primitivos escritores cristianos, llamados Padres de la Iglesia, tenemos aún que consignar otra notable e importante concesión de los romanistas, que corta de raíz todo el sistema, si intentase basarse en las tradiciones de la Iglesia. Hemos visto que el doctor Wisseman explica el hecho de que los primeros cristianos, en sus oraciones por los difuntos, inclúyense a los patriarcas, profetas, apóstoles, mártires, la Virgen María, etc., asegurando que los sufragios de la Iglesia no habían declarado entonces que perteneciesen a un orden más feliz, y también que, según Verón admitió, no fuése hasta el año 1439, en el Concilio de Florencia, cuando la Iglesia hizo la declaración de que los difuntos santos estaban en el cielo. Teniendo presente la teoría sostenida por el cardenal Belarmino, de que es esencial que el santo invocado estuviera en actual goce del cielo, llamamos la atención de nuestros lectores hacia la cándida concesión de un escritor romano, Francisco Pagna. Manifiesta éste, que aseguran tres eminentes romanistas, el célebre franciscano Castro, Medina y Scoto, que «era *asunto de controversia* en los tiempos antiguos, si las almas de los santos, antes del día del Juicio, veían a Dios y gozaban de la divina visión; visto que según parecía muchos hombres dignos y famosos en letras y santidad, mantenían que aquellos no veían ni gozaban de Dios antes del día del Juicio, hasta que recibiendo sus cuerpos juntamente con sus almas, gozasen las divinas bienaventuranzas». Después enumera los Padres que sostuvieron esta opinión. Además, Stapleton,

el célebre controversista romano, y real profesor de teología en Douay (1598), admitió que «estos famosísimos Padres antiguos (y los nombra) no asintieron a esta sentencia que en el Concilio de Florencia fué por fin, después de *muchas disputas, definida como doctrina de fe*, que las almas de los justos gozan de la vida de Dios antes del juicio, sino que pronunciaron la sentencia contraria a ellas» (1).

Las siguientes advertencias de Agustín sobre este importante asunto, puede ser considerada como testimonio concluyente respecto a la opinión prevaleciente en la primera parte del siglo quinto.

«No permitamos que nuestra religión sea el culto de los muertos, porque si ellos vivieron piadosamente, no están así dispuestos a buscar tales honores; desean que sea adorado por nosotros Aquel, por el que siendo iluminados, se regocijan de que seamos considerados dignos de ser partícipes con ellos de sus méritos. *Deben, pues, ser honrados por imitación, no adorados por religión;* y si ellos vivieron mal, quien quiera que sea, no debe ser adorado. Podemos creer también que *los más perfectos ángeles y los más excelentes siervos de Dios* desean que nosotros, con ellos, adoremos a Dios, en cuya contempla-

---

(1) Francisco Pagna, in part. II. *Directorii inquisitor.* Coment. XXI. Stapleton. *Defens. Ecclesiastic. Autor. contra Whitaker*, lib. I. cap. 2. Amberes. 1596. Citado por Usher, *Respuesta al Reto*, etc., cap. IX, p. 375. Cam. 1835.

Incluímos la lista de los nombres referidos por uno u otro de los dos últimos nombrados, y les añadimos las fechas, etc.:

(A. D.) 100. Clemente, obispo de Roma; 150. Justino, el mártir y santo; 165. Ireneo, obispo de Lyon; 200. Tertuliano; 330. Orígenes, discípulo de Clemente, obispo de Alejandría; 300. Lactancio; 348. Prudencio; 370. Ambrosio, obispo de Milán; 370. Victorino; 416. Crisóstomo; 420 Agustín; 430. Teodoreto; 1050 Ecumenio; 1070. Teofilacto; 1118. Eutymio; 1130 Bernardo, el último de los Padres

Es evidente que ninguno de éstos pudo haber conocido la moderna teoría romana del culto de los santos. Un hecho claro, admitido de este modo por los mismos romanistas, vale más que mil argumentos fundados en sutilezas, teorías y suposiciones.

ción son bienaventurados.... Por lo tanto, *nosotros los honramos con amor, no con culto.* No les edificamos templos porque ellos no quieren ser honrados por nosotros así; porque conocen que, cuando somos buenos, somos como templos del Dios altísimo. Así, por lo tanto, está bien escrito que a un hombre le fué prohibido por un ángel el adorarle (1).»

No necesitamos cansar a nuestros lectores, ni ocupar más espacio en recorrer el terreno tan completamente examinado ya, citando los escritos de los Padres en los siglos sucesivos, y exponiendo la corrupción y citas falsas presentadas por los romanistas.

Pueden, pues, considerarse establecidos de una manera concluyente los siguientes puntos:

En primer lugar y negativamente, que los escritores cristianos de los tres primeros siglos y aún más adelante, nunca hacen referencia a la invocación de los santos y ángeles como práctica con la que ellos estuvieran familiarizados; que ellos no han consignado ni aludido a forma alguna de invocación de cualquier clase, usada por ellos mismos, o por la Iglesia en sus días; y que ninguna liturgia de los primitivos tiempos contiene himnos, letanías o colectas a los ángeles, o a los espíritus de los fieles difuntos.

En segundo lugar y positivamente, que los principios que ellos habitualmente mantuvieron e invocaron, son incompatibles con tal práctica.

(1) Non sit nobis religio cultus hominum mortuorum, quia si pie vixerunt, non sic habentur, ut tales quaerant honores; sed illum a nobis coli volunt, quo illuminante laetantur meriti sui nos esse consortes. Honorandi ergo sunt propter imitationem, non adorandi propter religionem. Quare honoramus eos charitate non servitute; nec eis templa construimus. Nolunt enim se sic honorari a nobis, quia nos ipsos, cum boni sumus, templa summa Dei esse noverunt. Recte itaque scribitur, etc. (Agustín. Sobre *La Verdadera Religión*, tom. I, p. 786. Edición Benedictina de París, 1700. Hay un pasaje semejante en la obra de *La Ciudad de Dios*, de Agustín, lib. VIII, capítulo 27).

En cuanto al culto o invocación de la Virgen María, que es el punto principal de las modernas devociones romanas, ha sido demostrado por el Rev. J. E. Teyler, después de un diligente e imparcial exámen de las actas de los primitivos Concilios y obras de los primitivos escritores cristianos hasta el fin de los primeros cinco siglos, que todos ellos testifican «como a una voz que éstos escritores y sus contemporáneos no conocían creencia alguna en el poder (supuesto hoy) de la Virgen María, ni en su influencia con Dios; ninguna práctica, en público o privado, de orar a Dios por su mediación ni de invocarla para sus buenos oficios de intercesión, advocación y patrocinio, ni ofrecimiento de acciones de gracias y alabanza hechos a ella, ni atribución del divino honor o gloria a su nombre. Por el contrario, todos los escritores de aquellos tiempos testifican que, para los primitivos cristianos, «Dios era el único objeto de oración, y Cristo el sólo Mediador e Intercesor, en el cual tenían puesta su confianza».

CAPITULO VII.

El culto de las imagenes

«Con respecto a las imágenes de los santos, es cierto que, cuando el Evangelio fue predicado primeramente, no se usaron por algún tiempo las imágenes entre los cristianos, especialmente en las iglesias».--*Cassander. Consult. Art.* XXI de Imág., p. 163 Lugd. 1608.

No hay punto alguno de doctrina, sobre el cual los romanistas sean más susceptibles que el del *Culto de las imágenes*, o el uso de las imágenes en sus solemnidades religiosas. Acusar de idolatría, o de dar culto a ídolos, al que profesa ser cristiano, es hacerle un terrible cargo. Sin emplear palabras duras o apodos, examinemos desapasionadamente por un momento, lo que enseñan por los miembros ortodoxos de la Iglesia papal, sobre este punto de su fe.

En la sesión vigésimaquinta del Concilio de Trento (1563) se encargó a todos los obispos y los que tienen el oficio y cargo de enseñar, que instruyesen «especialmente a los fieles, que las imágenes de Cristo, la Vir-

gen y otros santos, deben ser tenidas y conservadas, particularmente en las iglesias;....y que debe dárseles el debido honor y veneración». El decreto no define cual es la naturaleza de este «debido honor», pero permite determinadamente besar las imágenes, descubrir la cabeza y postrarse ante ellas (1). Habiendo dejado el Concilio este importante asunto a la *enseñanza* de los obispos, sacerdotes, etc., como era de esperar, sus opiñones sobre este asunto son diversas.

El ilustre campeón del romanismo, el cardenal Belarmino, en su segundo libro sobre las *Sagradas Imágenes* (2) nos dice que hay diferentes opiniones sobre esta cuestión: «¿Con qué clase de culto deben ser honradas las imágenes?» La primera opinión la rechaza, y es: «Que el fiel no debe hacer más con respecto a las imágenes, que *adorar en ellas* el prototipo, el ejemplar, el original de quien la imagen es una representación». La segunda opinión, y ésta no la rechaza, es: «*Que el mismo honor* se debe *a la imagen que al ejemplar*: de aquí es que la imagen de Cristo debe ser adorada con el culto de Latría (especie de culto tributado por los romanistas al Altísimo Dios); la imagen de la bienaventurada Virgen con el culto de *Hiperdulía*, y las

(1) Imagines porro Christi. Deiparae Virginis et aliorum sanctorum, in templis praesertim hábendas, et retinendas, eisque debitum honorem et venerationem impertiendam; non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas, vel virtus, propter quam sint colendae; vel quod ab eis sit aliquid petendum: vel quod fiducia in imaginibus sit figenda, veluti olim fiebat a gentibus que in idolis spem suam collocabant, sed quoniam honos qui eis exhibetur, refertur ad prototypa, quae illae repraesentant; ita ut per imagenes, quas osculamur, et coram quibus caput aperimus et procumbimus. Christum adoremus, et sanctos, quorum illae similitudinem gerunt, veneremur». (Sess. XXV *Decretum de Invocatione, Veneratione, et reliquiis Sanctorum, et sacris Imaginibus*. Lab. et Coss., concl., tom. XIV, col. 895, París 1671).

(2) Cap. 20, Ed. Prag. 1721.

imágenes de los demás santos con el culto de *Dulía*». Para ésto nombra varios teólogos católicos que enseñaron esta doctrina, y entre ellos Alexandre, «el santo bienaventurado» Tomás de Aquino, el cardenal Cayetano, el «santo bienaventurado» Buenaventura, Marsilio, Almagne y otros.

Con respecto a Aquino, será bueno notar que él mismo se justifica de dar el mismo culto a la cruz de madera que el que se tributa a Dios mismo, citando el ritual de su Iglesia. Sus palabras son:

«Como Cristo mismo es adorado con honor divino, se sigue que su imagen debe ser adorada con honor divino. Ofrecemos la suprema adoración de Latría a aquel Ser en quien colocamos nuestra esperanza de salvación; y colocamos nuestra esperanza de salvación en la Cruz de Cristo, porque canta la Iglesia: «Salve, oh Cruz, nuestra única esperanza en este tiempo de pasión; aumenta gracia al piadoso y concede perdón al culpable». Por lo tanto, la Cruz de Cristo debe ser adorada con la suprema adoración de Latría (1).»

Este no es lenguaje figurado; pues el *Pontifical romano* prescribe que la cruz del legado del Papa deberá ser llevada en la mano derecha, «porque le es debido el culto de Latría (2).»

Por respeto a Belarmino, debemos añadir lo que dijo acerca de la teoría enseñada por Aquino (3) y su escuela: «Aquellos que sostienen que las imágenes deben ser adoradas con honor divino, tienen que usar tan sutiles distinciones, que ellos mismos apenas pueden entenderlas, cuanto menos los ignorantes». Lo mismo decimos nosctros. Si esta enseñanza, sancio-

---

(1) Tomás de Aquino, *Theo. sum.* par. III, quaes. 25. art. 1-4; Romae 1686; y véase lib. II. Dixt. IX. Salect. IV. p. 126, tom. XXIV. Venec. 1787.

(2) «Quia debetur ei Latría». *Pontificale Romanum*, p. 468. Edic. I. Romae, 1818.

(3) *De Relig. Sac. Lic.* c. XXII. sec. 4. Prag.. Edit. 1721.

nadá como está por tan altas autoridades, es o no idolatría en su peor sentido, felizmente no nos toca a nosotros examinarlo. Nosotros únicamente hemos manifestado el caso del romanista en sus propias palabras, y si resulta acusado de enseñar una práctica idolátrica, no tenemos la culpa nosotros. Mas nuestro objeto, al presente, es probar que lo que la Iglesia romana de hoy enseña autoritativamente como doctrina suya, es una invención moderna.

Hemos visto que la *Iglesia*, por su intérprete el Concilio de Trento, no ha definido la significación de la expresión el «*debido* honor». Puede ser, como Aquino lo define, que el supremo culto debe ser dado a la imagen de Cristo; un culto inferior a las de la Virgen, y de un grado más inferior a las de los santos. Pero el decreto dice que estas imágenes deben ser conservadas en las iglesias, y que debe tributárseles el debido honor y veneración, «porque el honor que se les muestra (a las sagradas imágenes) se refiere a los prototipos que representan, de tal manera que por las imágenes que besamos y ante las que descubrimos la cabeza y nos postramos, adoramos a Cristo y veneramos a los santos cuya semejanza llevan». Se arguye, por lo tanto, que después de todo, el culto, cualquiera que este sea, es únicamente un culto *relativo*. Ellos no adoran lo que ven, sino al ser representado por la imagen que está delante de ellos. Esto es un refinado papismo, y no muy entendido por el pueblo y ha conducido, como veremos a la absoluta idolatría. Tomemos, sin embargo, la declaración en el sentido más ancho, y encontraremos que aún esta especie de romanismo refinado fue expresamente condenado por los primeros escritores cristianos, como una proposición presentada por los gentiles y adoradores de imágenes

de su tiempo.

I. Primeramente, sobre la teoría del *culto relativo.*

Arnobio, que floreció al principio del tercer siglo, que fue a su vez un celoso pagano antes de su conversión al cristianismo, y por lo tanto conocía prácticamente aquello de que escribía, reconvenía a los gentiles idólatras de su tiempo de este modo:

«Decís: Adoramos los dioses *por las imágenes.* ¿Cómo pues? ¿Si estas imágenes no existieran, no conocerían acaso los dioses que eran adorados? ¿ni se apercibirían del honor que les tributárais? ¿Puede haber cosa más injusta, irrespetuosa y cruel, que reconocer a uno como Dios y ofrecer súplicas a otra cosa? ¿esperar la ayuda de un Ser divino y orar a una imagen que no tiene sentido»?

Y en otra parte dice:

«Pero vosotros decís: Estáis equivocados; no creemos que la materia del bronce, la plata o el oro, u otras cosas de que están hechas las estatuas, son los mismos dioses o sagradas divinidades, sino que en estos materiales adoramos y veneramos aquellos dioses a quienes la santa dedicación introduce, y hace morar en las imágenes hechas por los artífices» (1).

Orígenes, Padre del tercer siglo, en sus escritos contra Celso, condenó con energía anticipadamente la misma teoría. Dice:

«¿Qué persona sensata no se reirá de un hombre que.. ..mira a las imágenes y les ofrece su oración, o, *contemplándolas, se dirige al ser contemplado en su mente*, a quien el se imagina que debe ascender del objeto visible, que es el símbolo de aquel (a quien la imagen se supone representar»? (2).

San Ambrosio, obispo de Milán, en el cuarto si-

(1) Arnob., lib. V, c. IX, y c. XVII. Leipsic. Edit. 1816.
(2) Origen. cont. Cels., lib. VII, c. XLIV. París, 1733.

glo, también habla de esta especie de culto gentil, así:

«Este oro, si le examinamos cuidadosamente, tiene un valor exterior, pero interiormente es un mero metal ordinario. Examinad, os ruego, y escudriñad completamente esta clase de gentiles. Las palabras que ellos pronuncian son ricas y grandes; las cosas que ellos defienden totalmente desposeídas de verdad: ellos hablan de Dios y adoran una imagen (1).»

San Agustín, Padre de gran autoridad entre los romanistas (cuando habla en su favor), arguyendo contra las sutiles distinciones hechas por los gentiles de su tiempo, dice:

«Pero a estas personas les parece que pertenecen a una religión más purificada, y dicen: «Yo no adoro una imagen ni a un demonio (ésto no significa *diablo*, sino a un difunto), sino que considero la figura corporal como la *representación de aquel ser a quien debo adorar*».... Y cuando además, se trata de estrechar a los más ilustrados gentiles sobre el hecho de que adoran los cuerpos,... ellos son bastante atrevidos para responder, que no adoran las imágenes mismas, *sino las divinidades que los preciden y gobiernan* (2).»

Y otra vez dice:

«Pero algún contrario se presenta, y muy sabio en su propio concepto, dice: yo no adoro aquella piedra ni aquella imagen insensible. Habiendo dicho vuestro profeta que tienen ojos y no ven, yo no puedo ignorar que aquella imagen, ni tiene alma, ni ve con sus ojos, ni oye con sus oídos. *Yo no adoro aquello, sino adoro lo que veo, y sirvo a aquel a quien no veo.* ¿Y quién es aquel? Una cierta divinidad invisible, que preside aquella imagen (3).»

Y de nuevo dice:

(1) Amb. ad Valen. Epist. cap I. XVIII. Venecia. 1781.
(2) Aug..in Psalm. CXIII part. 2. tom. IV, p. 1261. París, 1679.
(3) Aug , in Psalm. XCVI, tom. IV. p. 1047.

«Y para que ninguno diga: Yo no adoro la imagen, sino *lo que la imagen significa*, se añade inmediatamente: y ellos adoraron y sirvieron a la criatura más que al Creador. Ahora entended bien: o adoran a la imagen o a la criatura: el que adora la imagen convierte la verdad de Dios en mentira (1)».

Si Ambrosio y Agustín, canonizados ambos por la Iglesia romana, tenían o no razón en condenar esta teoría del culto relativo, posteriormente resucitada por la Iglesia romana en 787 en el segundo Concilio de Nicea, es de todos modos evidente que la doctrina no fué universalmente admitida por la Iglesia cristiana hasta muchos años después de su tiempo, y por lo tanto debe ser mirada como una doctrina nueva.

II. Respecto al segundo punto, «la introducción de las imágenes en las iglesias para el culto religioso», debemos observar en general que era opinión de Lactancio, elocuente Padre latino, llamado el Cicerón cristiano, que escribió al fin del tercer siglo, que «sin duda alguna, donde hay una imagen no hay religión (2)». Pero sin acudir a los escritos de los primeros Padres, cuyas obras están llenas de denuncias contra el uso de las imágenes en el culto religioso, tomemos la opinión de los modernos teólogos romanos. Dos o tres ejemplos bastarán.

El gran sabio Erasmo, que fué ordenado sacerdote en 1492, dice:

«Hasta el tiempo de San Jerónimo (400) los de probada religión no consentían imágenes, ni pintadas ni esculpidas en la iglesia; ni aún la pintura de Cristo (3)».

---

(1) Aug., Serm. CXVII. tom. V, p. 905.
(2) Lact *Divin. Inst.* lib. II. c. XIX, tom. I, París 1748.
(3) «Usque ad aetatem Hieronymi erant probatae religionis viri, qui in templis nullam ferebant imaginem, nec pictam, nec sculptam, etc». (Erasm. *Symbol. Catech.* tom. V, p. 1187., Edit L. Bat. 1703).

Y añade:

«Nadie puede estar libre de apariencia de superstición, que se postre delante de una imagen o la mire intencionadamente, y le hable, y la bese; no sólo éso, sino con que (sólamente) ore ante una imagen».

Enrique Cornelio Agrippa, teólogo de grandes y variados conocimientos, que murió en 1535, dice:

«Las costumbres corrompidas y falsa religión de los gentiles han infestado nuestra religión también, e introducido en la Iglesia imágenes y pinturas, con muchas ceremonias de pompa externa, ninguna de las cuales se encontró entre los primeros y verdaderos cristianos (1)».

Subamos a una fecha anterior: Agobardo, arzobispo de Lyon (816), dice:

«Los padres ortodoxos, para evitar la superstición, previnieron cuidadosamente que ningunas pinturas fueran colocadas en las iglesias, para evitar que fuése adorado lo que estaba pintado en las paredes. No hay ejemplar en todas las Escrituras o Padres de la adoración de las imágenes: ellas deben ser empleadas como un ornamento para agradar a la vista, no para instruír al pueblo (2)».

Tales testimonios pudiéramos multiplicarlos; pero ¿para qué? El romanismo está convicto por sí mismo.

III. Vengamos a los Concilios. Aquí tenemos una verdadera «guerra papal». El canon trigésimosexto del Concilio de Elvira o Iliberis (305), decretó que «en las iglesias no hubiera pinturas, para evitar que fuése adorado lo que estaba pintado en las paredes».

En 730, el Concilio de Constantinopla, bajo el em-

(1) Cornel. Agrippa, *De incert. et vanit. Scient.*, cap. LVII, pág. 105, tom. II, Lugd.

(2) Agobard. Opera. *Lib. de Imag.* tom. I, p. 226. Edit. Baluzius, París 1665.

perador León (el Isaúrico), dió un decreto no sólo contra el abuso sino contra el uso de cuálesquiera imágenes o pinturas en las iglesias. Observando cómo la Iglesia cristiana iba sumergiéndose en una grosera idolatría, y sintiendo que la impostura árabe (mahometismo) sería fomentada por una innovación tal en el Cristianismo, León trató de abolir del todo esta práctica pecaminosa. Publicó un edicto mandando que las imágenes fueran quitadas de las iglesias y lugares sagrados, y fueran rotas o echadas a las llamas, amenazando con castigos a los que desobedecieran estas órdenes. Constantino, a quien los adoradores de imágenes, por mofa dieron el nombre de Coprónymo, siguió los pasos de su padre. En 754 reunió otro Concilio en el mismo lugar, al que asistieron 388 obispos, que ordenaron que fuesen quitadas absolutamente todas las imágenes o pinturas de toda iglesia.

En 787, en la séptima sesión del Concilio segundo de Nicea, las imágenes, etc., fueron, por la primera vez, permitidas autoritativamente. Se declaró que «se les tributaría el culto de salutación y honor, y no aquel verdadero culto que es dado por la fe y que pertenece solo a Dios», y que «el honor así tributado a ellas es transmitido a los originales que representan». En este año la emperatriz Irene, la Jezabel de aquel tiempo (que fué la regente a la muerte de su esposo León I V, y durante la minoría de su hijo Constantino VI) convocó el Concilio, y fué el principal instrumento para establecer firmemente el culto de las imágenes. Ella era gentil por instinto, y concibió la idea de que esta idolatría haría pronto olvidar al mundo el desenfreno de su vida pasada. Pero en 794, el Concilio de Francfort, en su segundo canon, condenó

dicho decreto del segundo Concilio de Nicea y todo culto de las imágenes, como también lo hizo en 815 un Concilio de Constantinopla que decretó que todos los adornos, pinturas, etc., en las iglesias fuésen borrados. En 825, el Concilio de París condenó el decreto del segundo Concilio de Nicea, declarando que era grande error el decir: que hasta se podrían conseguir ciertos grados de santidad por medio de ellas. Este Concilio de París fué continuado en Aix-la-Chapelle, resistiendo aún los obispos franceses el decreto del segundo Concilio de Nicea, aunque el Papa lo había aprobado. Pero en 842, en el Concilio de Constantinopla, bajo el Emperador Miguel y Teodora su madre, el decreto del segundo Concilio de Nicea fué confirmado, los iconoclastas anatematizados, y las imágenes devueltas a las iglesias.

En 870, en la décima sesión del Concilio de Constantinopla, el tercer canon ordenó de nuevo el culto de la cruz y de las imágenes de los santos. Y en el mismo sitio, en otro Concilio, año 879, en la quinta sesión, los decretos del segundo Concilio de Nicea fueron aprobados y confirmados.

Además en 1084, en otro Concilio de Constantinopla, el decreto hecho en el Concilio de 842 en favor del uso de las imágenes fué confirmado.

El culto de las imágenes desde este tiempo, parece haber echado tan profunda raíz entre el pueblo, que en 1549, el Concilio de Maguncia decretó que se enseñase al pueblo que las imágenes no eran puestas para ser adoradas, y a los sacerdotes se les ordenó quitar la imagen de cualquier santo a quien el pueblo acudía, como atribuyendo alguna clase de dignidad a la imagen misma, o suponiendo que Dios o los santos harían

que ellos pedían por medio de aquella particular imagen y no de otra manera (1).

Tal fué y tan terrible la idolatría a que condujo la introducción de las imágenes en las iglesias, que la asamblea de obispos franceses, en la célebre conferencia de Poissy, año 1561, ordenó a los sacerdotes emplear sus esfuerzos para abolir toda práctica supersticiosa; instruír al pueblo que las imágenes eran expuestas a la vista en las iglesias no con otra razón que para recordar al pueblo a Jesucristo y los santos; y se decretó que todas las imágenes que fueran *de cualquier modo indecentes*, o que únicamente ilustraban narraciones fabulosas, fuesen completamente quitadas (2): prueba de la corrupción de los tiempos es el que se hiciese necesario un tal decreto. Y el Concilio de Rouen (año 1445) en su séptimo canon, condenó la práctica de dirigir oraciones a las imágenes bajo títulos peculiares, como «Nuestra Señora del Remedio», «Nuestra Señora de la Piedad», "de la Consolación», y otras semejantes, alegando que tales prácti-

---

(1) Las siguientes son referencias a los concilios anteriores arriba citados.

«Placuit picturas in ecclesia esse non debere: ne quid colatur et adoretur in parietibus». Concilio de Illiberis, año 300, can. XXXVI. Labb. et Coss. Conc. tom. I, col. 974. París 1671.

Concilio de Constantinopla, año 730. Ibid., tom. VI, col 1461.
Concilio de Constantinopla, año 754. Ibid., tom. VI col. 1661.
Concilio de Nicea II, año 787 Ibid., gágs. 449; 899. tom. VII.
Concilio de Frankfort. año 794 Can. II. Ibid., tom VII, col. 1013.
Concilio de Constantinopla año 815. Ibid., tom. VII, col. 1299.
Concilio de París, año 825. Ibid. tom. VII. col. 1542.
Concilio de Constantinopla, año 842. Ibid., tom. VII, col 1782.
Concilio de Constantinopla, año 870, sesión V, cán. III, Ibid., tomo VIII, col. 962.
Concilio de Constantinopla, año 879, sesión X. Ibid., tom. IX, col. 334. Concilio de Maguncia, año 1549. Ibid., tom. XIV, col. 667.

(2) Véase *Manual de Concilios*, de Landon, p. 495. Londres 1846.

cas tendían a la superstición, como si hubiera más virtud en una imagen que en otras (1).

Reservado estaba al Concilio de Trento (en la vigésimaquinta sesión, año 1563) confirmar, y a Roma dar su autoritativa sanción al culto de las imágenes y su uso en las iglesias, como parte del culto religioso de los cristianos.

Tal es el origen y progreso del culto de las imágenes en la Iglesia, confirmado ahora por Roma: llamadle idolatría, o llamadle como queráis, «no fué así desde el principio». «Los formadores de imágenes de talla, todos son vanidad». (Isa. 44. 9).

(1) Labb. et Coss. conc. tom. XIII. Concil. Rothomag. Can. VII. col. 1307. París 1671.

CAPITULO VIII.

El culto de las imagenes

(CONTINUACION.)

> «No añadiréis a la palabra que yo os mando, ni disminuiréis de ella, para que guardéis los mandamientos de Jehová vuestro Dios que yo os ordeno.»
>
> (Deut. 4. 2.)

El capítulo sobre el culto de las imágenes no estaría completo sin alguna observación sobre la manera con que los sacerdotes de Roma tratan lo que nosotros llamamos y es el «segundo Mandamiento». Primeramente, unas cuantas palabras sobre la traducción del Exodo, 20. 4, 5. La traducción de la Vulgata Latina es como sigue:

«Non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem, quae est in coelo desuper et quae in terra deorsum, nec eorum quae sunt in aquis sub terra. Non adorabis ea, neque coles (1)».

(1) *Biblia Sacra Vulgatae*, editionis Sixti V et Clementis VIII PP. MM. auctoritate recognita, etc. Matriti MDCCXC. Typis Josephi de Urrutia.

El Padre Scio traduce así:

«No harás para ti ninguna *escultura*, ni semejanza.. ..tú no las adorarás ni las servirás».

Y la versión protestante de Valera:

«No te harás imagen, ni ninguna semejanza.... no te inclinarás a ellas ni las honrarás».

I. Se dice que la palabra imagen es una traducción mal hecha.

Para replicar, dejemos hablar primero a Roma y a la prensa papal. Dos ediciones de una traducción italiana del Catecismo del Concilio de Trento fueron simultáneamente publicadas en Roma con la autoritativa aprobación del Papa Pío V (1567). En la página 375 tenemos la traducción hecha del modo siguiente:

«Non ti farai alcuna *imagine scolpita*, etc.: non le adorerari, non le honorerari».

Esto es:

«No te harás ninguna *imagen esculpida*.... no las adorarás ni las honrarás».

En Austria, país hasta hace poco eminentemente romano, encontramos que en el «Gran libro de Lectura para las escuelas germanas, normales y superiores, de las provincias imperiales y reales», (1), los Mandamientos están manifiestamente puestos como están en la Biblia, y allí se usa la palabra «bild» *imagen*. La exactitud de nuestra traducción está también confirmada por el «Catecismo usado en todas las iglesias de Francia» (2). Se le exige al discípulo que recite los

---

(1) Grosses Lehrebuch für die deutschen Normal und Haupt-Schulen in den Kais-Koenigl. Staaten. Religions-Lehre Wien, 1847, p. 69. «Du sollst dir kein geschnitztes Bild machen dasselbe anzubeten».

(2) Catéchisme a l'usase de toutes les Eglises de l'empire francais. París 1806. D. Recitez ces Commandements *tels que Dieu les a donné* a Moise», —tu ne feras aucune *image* taillée», p. 51.

Mandamientos» «según Dios los dió a Moisés»: aquí de nuevo la traducción es «aucune *image* taillée»; alguna *imagen* esculpida o tallada.

En Inglaterra existe la misma traducción reconocida en el «*Catecismo de los pobres* por el Rev. John Mannock, A. S. R». En la pág. 133, sección III, leemos: «No te harás ninguna *imagen tallada*». Y en las notas a la traducción del Exodo, 20.4. de Douay, (1) se añade:

Todas las imágenes y semejanzas que están hechas para ser *adoradas y honradas* están prohibidas por este mandamiento», aunque el texto es *cosa tallada*.

Tenemos derecho, por lo tanto, por los textos admitidos de los mismos católico-romanos, para reclamar para nuestra versión la exactitud de la traducción, cuando usa la palabra *imagen*.

2. La segunda peculiaridad que debe observarse es el uso de la palabra *adorar* en todas las versiones romanas y en todos los Catecismos donde se pone este Mandamiento, mientras en nuestra traducción se lee «inclinarás».

La mejor autoridad sobre este asunto es quizá la *Políglota* (2) bien conocida del doctor Walton. Aquí tenemos el texto hebreo con una traducción interlineal de Pagnini, comparada con el hebreo, por Ben Ariam Notanius y otros. La lectura del original es *non icurvabis*, que significa que se prohibe un literal *encorvamiento de cuerpo*. El Concilio de Trento permite, como ya tenemos mostrado, una *postración* delante de la imagen; de aquí la necesidad de cambiar la

(1) Publicado por Richardson é hijo, con la aprobación del doctor Wiseman, fechada en Birmingam, 1847.
(2) Edición de fólio, tom. I, p. 310.

significación de la palabra. La traducción de los setenta dice *proskunéseis*, que literalmente significa un encorvamiento del cuerpo (1).

3. La tercera peculiaridad que debe observarse, es la división de los Mandamientos en los Catecismos y Biblias romanos. Cuando se dan todos los Mandamientos, el primero y el segundo están recopilados en uno y considerablemente mutilados, y el décimo dividido en dos. La Biblia manifiestamente hace del segundo Mandamiento un precepto distinto del primero. «No tendrás dioses ajenos delante de (o fuera de) mí». «No te harás imagen.... No te inclinarás a ellas (las imágenes), ni las honrarás». El primero prohibe el reconocimiento de cualquiera otro que el único verdadero Dios. El segundo prohibe el uso de las imágenes en el culto religioso. Claramente éstos son dos mandatos distintos. Cuando la Iglesia de Roma da la segunda parte, mezcla los dos preceptos en uno, y de este modo se esfuerza por evadir la fuerza directa y prohibición del Mandamiento de abstenerse del uso de toda imagen en el culto religioso. Por ejemplo, en el *Catecismo de Pintón* están las sigientes preguntas y respuestas:

P. Decidme el Decálogo.

R. 1. «Yo soy el Señor vuestro Dios, que os he sacado

---

(1) Véase la palabra usada en los siguientes textos:— Gén. XVIII. 2; XXVII. 29; XXXIII. 3, 6, 7. XXXVII. 7; XLIX. 8; e Isaías, XLV. 14. El original Hebreo significa «inclinarse», y el Griego «postrarse uno mismo en homenaje»; pero en sentido secundario ambas palabras se aplican al acto mental de adoración y dar honor; pero si la mental *adoración* está prohibida, ¿Cuánto más el acto *exterior* por el cual se significa? Es el acto exterior, por el cual el hombre revela tener el sentimiento de adoración a otro, y aunque el acto exterior no sea sincero, sin embargo, consiente en la propiedad del sentimiento y estaría, de seguro, prohibido como testificando la presencia de un sentimiento prohibido.

de la servidumbre de Egipto: no tendréis otros dioses y me adoraréis a mí sólo».

2. «Jamás tomarás en vano el nombre del Señor tu Dios».

Y el décimo está dividido en dos, para completar el número, de este modo:

9. «No codiciarás la mujer de tu prójimo».
10. «No codiciarás los bienes de tu prójimo».

Es digno de notarse que este décimo Mandamiento según nuestro orden, tiene un sujeto: «Tú no codiciarás»; y ésto es tan obvio, que el Catecismo Tridentino se ve obligado a considerar al todo como uno, «no siendo diferente su sujeto», aunque los designa como el nono y décimo Mandamientos. Hay aún otra particularidad: después de divididos los Mandamientos se citan así:

9. «No codiciarás la mujer de tu prójimo».
10. «No codiciarás los bienes de tu prójimo».

Pero el Catecismo de Trento da otro orden así:

Del nono y décimo Mandamientos.

«No codiciarás la *casa* de tu prójimo, ni desearás su *mujer*, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni cosa ninguna de las que son de él (1)».

Así que, siguiendo esta autoridad, la división sería:

9. «No codiciarás la casa de tu prójimo».
10. «Ni desearás su mujer».

Y adoptado este principio de hacer estos preceptos diferentes, hay materia suficiente en lo que se omite para hacer doce Mandamientos.

El objeto, al adoptar esta división, es obvio: habilita a los compiladores a omitir lo que colocamos como

(1) *Cat del Conc. de Trento*, Part, III, cap. X, p. 1.

el segundo Mandamiento, sin ninguna alteración en los números, una vez que aquella omisión conviene a un propósito determinado.

Es verdad que Agustín es citado como autoridad, para esta división; pero Agustín da ambas divisiones, como puede hallarse, comprando su *Epístola ad Bonifacium*, y el *Speculum ex Deuteronomio*. La teoría de Agustín era que los tres primeros preceptos contenían nuestra obligación respecto a Dios, y por esta división deseó simbolizar la Trinidad, dañoso misticismo que atrajo mucho mal a la Iglesia (1). Por otro lado, seguimos la división adoptada por los Judíos, como testificó Josefo (2), y también por la Iglesia griega; y entre los Padres podemos contar a nuestro lado a Tertuliano, Clemente de Alejandría, Orígenes, Gregorio Nacianceno, Atanasio, Crisóstomo, Jerónimo, Ambrosio, Juan Cassio, Sulpicio Severo, etc., (3).

4. Esto nos lleva a uno de los cargos más graves contra los católico-romanos, que es la omisión en el

---

(1) Véase un habilísimo folleto titulado: «*¿Por qué esconde la Iglesia de Roma el segundo Mandamiento del pueblo?* por el Dr. M. Caul.

(2) Josefo. «*Antiguedades Judáicas*», libro III, cap. V. Obras, vol. I, páginas 207. Lóndres 1716.

(3) El obispo Taylor, en su «*Ley Cristiana. la gran regla de la Conciencia*», lib. II, cap. II, Regla VI, vol. XII, pág. 360 y siguientes, edición de Heber, Lóndres (1822), cita a Atanasio, Cirilo, Jerónimo y Hesychio, como de los que hacen de la introducción uno de los mandamientos, y de los que llamamos primero y segundo, hacen el segundo solo. De la misma opinión de adunar estos dos, cita a Clemente de Alejandría, Agustín, Beda y Bernárdo, la glosa ordinaria, Lyra, Hugo Cardenal y Lombardo. Por otro lado, hacen dos distintos mandamientos, el Parafrasista Caldeo, Josefo, Orígenes, Gregorio Nacianceno, Ambrosio, Jerónimo, Crisóstomo, Agustín (o el autor de *La Cuestión sobre el Antiguo y Nuevo Testamento*). Sulpicio Severo, Zonaras, y la admite como probable Beda, seguido por Calvino y otros protestantes, no luteranos. Atanasio, en su *Sinop. Scrip.*, da la siguiente división: —«El libro tiene estos diez mandamientos en tablas: el *primero* es «Yo soy Jehová tu Dios»; el *segundo*, «No te harás ídolo, ni semejanza de cosa alguna». Y Cirilo (lib. V. cont. Jul.) introduce a Juliano que los reasume de este modo:— «Yo soy Jehová tu Dios que te saqué de la tierra de Egipto»; el *segundo* después de este:—«No tendrás otros dioses más que yo; no te harás (*simulacrum*) imagen tallada.

Decálogo de lo que con seguridad podemos llamar el *segundo* Mandamiento. En nuestra España no hay, no conocemos al ménos ningún Catecismo que no lo haga, siendo además digno de observarse, que algunos autores catequistas, como si la conciencia se levantase a protestar, dicen con imperturbable serenidad:

P. ¿Se omite alguna parte de los Mandamientos?

R. No: sólo se omiten algunas palabras.

Creemos excusado citar uno por uno todos los catecismos, pues todos están contestes, desde el pequeño Ripalda hasta el Mazo y el Catecismo del P. Claret, sin exceptuar el nuevamente traducido del francés en ocho volúmenes, del Abate Gaume, titulado *Catecismo de perseverancia*, publicado por la librería religiosa de Barcelona.

Todos ellos preguntan:

¿Cuántos son los Mandamientos de la ley de Dios?

Y responden:

Diez: El primero: Amarás a Dios sobre todos las cosas. El segundo: No jurarás su santo nombre en vano..

....

El noveno: No desearás la mujer de tu prójimo.

El décimo: No codiciarás los bienes ajenos.

Y ésto que pasa en los Catecismos católico-romanos de España, sucede también con los de otros paises, y aún más, pues en un Catecismo italiano escrito por el M. R. Antonio Rosmini-Serbati, doctor en Teología, fundador y general del Instituto de Caridad, se dan los Mandamientos en la forma siguiente:

1o. Yo soy el Señor tu Dios: no tendrás otros dioses delante de mí.

2o. No tomarás el nombre del Señor tu Dios en vano.

3o. Acuérdate de santificar los días señalados....!!, etcétera, etcétera.

Podríamos citar muchos catecismos de Francia, Inglaterra, Irlanda, etc. Existe un curioso trabajo sobre este punto, hecho por el Rev. Dr. Mc. Caul, ya citado, que dice lo siguiente:

Hay, pues, veintinueve catecismos usados en Roma, Italia, Francia, Bélgica, Austria. Baviera, Silesia, Polonia, Irlanda, Inglaterra, España y Portugal, en veintisiete de los cuales está omitido totalmente el segundo mandamiento: en dos mutilado, y expresada solamente una parte. ¿No está, pues, probado que la Iglesia de Roma esconde al pueblo el segundo Mandamiento?

Creemos superfluo cualquier comentario sobre este modo de tratar los romanistas la palabra de Dios. El lector lo hará por nosotros.

CAPITULO IX

El Purgatorio.

«El Purgatorio.—La cocina de los curas».
(Proverbio italiano).

En una conversación habida con un italiano, hombre de instrucción y habilidad, y que decía ser católico-romano, tuvimos ocasión, entre otros asuntos, de hablar acerca de su religión. Le preguntamos qué pensaba de la doctrina del purgatorio. «¡Oh! (dijo) nosotros llamamos al purgatorio aquí (Italia) la cocina de los curas». Esta es una gran verdad, porque el purgatorio es el fundamento de las misas, indulgencias y oraciones por los muertos. Al pueblo sencillo se le enseña a creer que los fieles difuntos son detenidos en tormentos, y aún en activas y voraces llamas, hasta que son socorridos y libertados con la ayuda de aquellas obras religiosas; y los sacerdotes son pagados, y se les hacen en la agonía donaciones para estas obras, bajo el supuesto de que pueden acelerar el tránsito del paciente del purgatorio al cielo. Esta doctrina es de mucha importancia para la Iglesia ro-

mana y digna de ser mantenida a todo trance. Los que mueren en pecado mortal, van al infierno; pero los que mueren en lo que la tal Iglesia llama pecados veniales, por los cuales no se ha expiado en esta vida, o cuya satisfacción no ha sido remitida por indulgencias, van al purgatorio. Además, se nos dice que, «cuando los pecados de un hombre le son perdonados, y *él está justificado*, le queda aún una obligación al pago del castigo temporal en este mundo, o en el otro en el purgatorio» (1), pues, por las indulgencias estos castigos temporales pueden ser perdonados. Se declara también que la misa es «propiciatoria» y «rectamente ofrecida» no sólo por los vivos, «sino por los *muertos en Cristo*, que no están aún completamente purificados ni purgados» (2). Y el catecismo de Trento nos dice que el purgatorio es un fuego *literal depurativo*, en el cual las almas de los piadosos, siendo atormentadas por un tiempo definido, son purgadas de su reato, obteniendo por este medio la entrada en el cielo (3). El sistema es obra maestra de engaño y superchería sacerdotal, y lo sorprendente es que puedan hallarse hombres en el siglo XIX que crean en él.

Hay primeramente la arbitraria distinción entre pecados veniales y mortales, cuya línea divisoria es trazada por el sacerdote en la confesión: sistema completamente desconocido de la primitiva Iglesia cristiana. Siendo Dios el único que conoce el corazón, ¡cuán impía usurpación es en el sacerdote tomar sobre sí el

(1) Concil. Trid. Ses. VI, can. XXX.
(2) Ibid. Ses. XXII, cap II.
(3) «Est. Purgatorius *ignis*, quo piorum animae ad definitum tempus *cruciatae* expiantur» *Catech. Concil. Trid.* Part. I, s. V. Purg. Ingnis p. 61, París, Edit. 1848.

marcar esta línea! Después viene la absolución del pecado por el sacerdote, pero dejando el castigo temporal debido al pecado, para que sea sufrido en esta vida o en el purgatorio. ¡Concebid por un momento un criminal, encontrado culpable de alguna ofensa, a quien se le dice que ha recibido el completo perdón del rey porque se ha arrepentido y confesado su culpa, pero que, no obstante, debe aún sufrir el castigo debido a crimen! Sería difícil hacer apreciar al hombre el valor del perdón o la justicia del procedimiento. Sin embargo, tal es la teoría moderna de Roma, que nosotros retamos a los romanistas a sostener con alguna prueba de la primitiva Iglesia cristiana.

La proposición de un purgatorio fue por primera vez sometida à discusión en la segunda sesión del Concilio de Ferrara, 15 de Marzo 1438, y antes de aquella fecha no formó parte de ningún credo, ni fue reconocida como doctrina corriente de la Iglesia; fue por primera vez àdmitida como doctrina de la Iglesia romana en el Concilio de Florencia, 1439 (1).

Consignemos àquí uná notable concesión sobre este asunto. La doctrina envuelve una decisión de parte de los que profesan, en cuanto al estado de las almas de los difuntos; y cualquier incertidumbre sobre este principio debe envolver una incertidumbre en la creencia de la doctrinà misma. Los editores Benedictinos de las obras de Ambrosio (370) hacen la siguiente concesión:

«No es extraño, en verdad, que Ambrosio hubiera escrito de esta manera acerca del estado de las almas; pero parece casi increible cuán inciertos y poco conse-

(1) El Concilio de Florencia fué continuación del de Ferrara.

cuentes hán sido los santos Padres en la cuestión, desde los primeros tiempos apostólicos hasta el pontificado de Gregorio XI, y el Concilio de Florencia, ésto es, por espacio de cerca de catorce siglos. Porque no sólo difieren uno de otro, como es probable que suceda en materias no definidas (aún) por la Iglesia, sino que ellos no están bastante consecuentes consigo mismos (1)».

¿Qué mejor información, qué revelación nueva teníau los doctores del Concilio de Florencia, que no tuvieron los cristianos del tiempo de Ambrosio? El hecho es, que la Biblia únicamente habla del cielo y del infierno, y no habla de tal lugar intermediario, como el purgatorio. Habiendo cesado la Biblia de ser la guía de la Iglesia de Roma, esta Iglesia, obrando por su propia cuenta, inventó y después definió lo que quiso acerca del purgatorio, y luego después asumió el poder de auxiliar las almas allí: canonizando a este hombre, y enviando al otro al «insondable abismo», reclamando impudentemente la antigüedad en su favor, diciendo que ésta sancionaba su enseñanza, y anatematizando dogmáticamente a todo el que no creyera ciegamente lo que ella quería dictar.

¿En qué prueba se apoya esta doctrina? El Dr. Wiseman, en sus *Discursos* (2), admite que la doctrina del purgatorio no puede ser probada *directamente* por la Escritura; admite que está sólo consignada indirectamente. La teoría del Dr. Wiseman es importante. Dice que es irrazonable exigir que los romanistas

---

(1) Mirum quidem non est hoc modo de animarum statu scripsisse Ambrosium, sed illud propemodum incredibile videri potest, quam id eá quaestione sancti patres ab ipsis apostolorum temporibus ad Gregorii XI, Pontificatum, Florentinumque Concilium, hoc est toto ferme quatordecim soeculorum spatio, incerti ac parum constantes extiterint. Non enim solum alius ab alio, ut in hujusmodi quaestionibus necdum ab ecclesiá definitis contingere amat. dissentiunt; verum etiam non satis cohoerent sibi ipsis. (St. Amb. Oper. tom. I. p. 385. Amonitio ad lectorem. Edit. Bened. Parisiis 1686).

(2) Londres 1851. Discurso XI, vol. II, p. 53.

prueben cada una de sus doctrinas individualmente por las Escrituras. Su Iglesia (alega él) fué constituída por Cristo, depositaria de sus verdades, y aunque muchas de éstas fueron consignadas en la Santa Escritura, fueron confiadas otras muchas al depósito de la tradición. «Sobre esta autoridad el católico funda su creencia en la doctrina del purgatorio, no obstante que su principio se consigna *indirectamente al menos* en la Palabra de Dios».

El Dr. Wiseman hace del purgatorio un principio teológico deducido de otra doctrina de su Iglesia, «la oración por los muertos», que asegura ser de la Escritura y de los apóstoles, y practicada por los primeros cristianos. «Esta práctica» (dice él) «está esencialmente basada en la creencia del purgatorio, y los principios de ambas están por consiguiente íntimamente unidos entre sí». Si se prueba el uno, afirma que se deduce necesariamente el otro, como una consecuencia y conclusión teológica; «porque si los antiguos cristianos oraban por los muertos, ¿por qué otra cosa podían orar sino para librar al alma de esta angustiosa posición»? Este es su argumento. Es importante observar aquí que el Dr. Wiseman nos da una regla por la cual se prueba la genuinidad de una doctrina. En los mismos *Discursos* (1) dice:

«Supongamos que se origina alguna dificultad con respecto a una doctrina; que los hombres difieren, y no se conoce con precisión lo que se debe creer; y que la Iglesia cree prudente y necesario examinar este punto, y definir lo que debe ser mantenido: el método adoptable sería examinar cuidadosamente los escritos de los Padres más antiguos de la Iglesia, averiguar lo que en los diferentes países y tiempos fué por ellos mantenido,

(1) Londres. 1851. Discurso II, vol. I, pág. 61.

y entonces coleccionar las opiniones de todo el mundo y de todos los tiempos; no ciertamente crear nuevos artículos de fe, sino definir que la tal doctrina *ha sido siempre la fe de la Iglesia Católica.* Se conduce en cada caso *como una materia de exámen historico,* y se emplea toda prudencia humana para llegar a una juiciosa decisión».

No haremos comentarios sobre la desesperada tarea impuesta, para poder asegurar cuál es o cuál debe ser la fe sobre un punto debatido; sino que todo lo que exigimos, es la admisión de que la cuestión se resuelve en un *exámen histórico;* una *cuestión de hecho.*

Se deberá observar que el Dr. Wiseman no confía en la moderna teoría del «desenvolvimiento».

Ahora llamamos la atención hacia la edición de Verón de la *Regla de la Fe Católica* (1) del Rev. P. Waterworth, que es bien sabida y universalmente reconocida. El sacerdote romano Dr. Murray, en su exámen ante un Comité de la Cámara de los Comunes de Inglaterra, testificó bajo juramento que en este libro, entre otros, «se hallaba la más auténtica exposición de la fe de la Iglesia Católica».

Verón, con el fin de que el sentido de su Iglesia no estuviera mal representado, sienta las siguientes reglas:

«I. Que sólo es artículo de la fe católica, aquello que ha sido revelado en la palabra de Dios, y propuesto por la Iglesia Católica a todos sus hijos, como necesario para ser creido con fe divina (cap. I, sec. I, p. I). Y no pertenece a este celestial depósito, si falta alguna de estas condiciones (p. 3).

«II. Ninguna doctrina que esté fundada en textos de

---

(1) Birmingham 1863. La admitida autoridad de esta, ya la hemos dado *antes.*

la Escritura y haya sido interpretada en varios sentidos por los santos padres, es artículo de fe. (Sec. IV, 3, p. 8).

«III. No admitimos como artículo de fe católica consecuencia alguna, por cierta que sea o lógicamente deducida de premisas, una de las cuales sea de fe y la otra clara por sólo la luz de la razón (4. p. 8).

«IV. Debe sentarse como proposición cierta e innegable que las conclusiones teólogicas no son artículos de fe». (Ibid. p. 10).

¡Desgraciada teoría la del Dr. Wiseman que ataca a la vez las reglas I y IV!

Con respecto a la teoría, que prueba al purgatorio como una consecuencia necesaria de la costumbre de orar por los muertos, afirman que ésta última práctica, aunque no conforme con las Escrituras, es antigua. ¿A qué fin, pregunta el Dr. Wiseman, habían de orar por los difuntos, sino para pedir por la libertad de las almas del purgatorio? *Primero*, cítemos los romanistas una sola oración o colecta de los escritos de los Padres, o de antiguas y genuinas liturgías, por la iibertad de las almas de aquel lugar imaginario. Ninguna tal oración se puede hallar. No hay en los antiguos oficios romanistas, entendemos las vigilias dichas por los difuntos, una palabra del purgatorio o de sus penas. Se citan, es verdad, pasajes de liturgías interpoladas, pero se admite el hecho de su interpolación. Es igualmente verdad que el Dr. Wiseman cita un pasaje de la oración fúnebre pronunciada por Ambrosio sobre la muerte de Teodosio, en la cuál, nos lleva a suponer que oraba incesantemente por el difunto emperador; pero el Dr. Wiseman, con su conocido talento para falsear las citas de los Padres, omite en esta ocasión, de la misma mitad del pasaje que pretende citar el hecho de que Ambrosio declaró que conocía que Teodo-

sio estaba entonces «en el reino del Señor Jesús, y contemplando cuidadosamente su templo», «que él tenía puesto el manto de gloria», «era un morador de paraíso» «un habitante de la ciudad celestial». El por qué omite estos pasajes es obvio: ninguno de sus lectores hubiera creído ser un purgatorio papista *eso* de que hablaba Ambrosio. Así también en los pasajes que cita como de Epifanio y Cirilo de Jerusalém, para probar que estos Padres ofrecían oraciones por los difuntos en beneficio de sus almas en el purgatorio, omite que en sus oraciones incluían «los patriarcas, profetas, apóstoles, obispos y mártires»! Falsificando los pasajes de los Padres, fácilmente puede hacerse aparecer a lo blanco negro.

Esto nos lleva al segundo punto. Admiten los romanistas que los patriarcas, profetas, apóstoles, la Virgen María, los mártires, etc., no pasaron por el purgatorio. Ahora bien, en casi todas las oraciones por los difuntos que se citan para probar la costumbre de orar por los muertos, la oración se extiende o incluye los arriba citados. Si, pues, la teoría del Doctor Wiseman ha de ser mantenida, todos aquellos fueron al purgatorio, lo cual no admitirá ningún romanista. Luego se debe admitir también que el purgatorio no está basado en la costumbre de orar por los muertos, como practicada por la Iglesia primitiva. El Dr. Wiseman conocía muy bien esta dificultad, y audazmente la hace frente:

«Es indudable» (dice) «que en las antiguos liturgias son mencionados los santos en la misma oración que los demás fieles difuntos, por la simple circunstancia de que ellos estaban así unidos antes de que los sufragios públicos de la Iglesia los proclamasen pertenecer a un orden más feliz (1)».

(1) *Discursos* de Moorfields. Discur. XI. vol. II, p. 6. Londres 1851.

La primera acta de canonización tuvo lugar en el Concilio de Roma, año 993 (1); y como no se pretende que la Virgen y los apóstoles y mártires fueran al purgatorio, es evidente que la doctrina del purgatorio debe ser de una fecha posterior al año 993. ¿Cuándo se proclamó por *primera vez* que los santos pertenecían a un estado más feliz? Respondemos que no fué antes del año 1439 en el Concilio de Florencia. Nosotros preguntaríamos al Dr. Wiseman: ¿Quién autorizó a la Iglesia de Roma a proclamar que los apóstoles, profetas, etc., pertenecen a un estado más feliz? ¿Y si no hubieran pertenecido a un «estado más feliz» sin la proclamación de la Iglesia de Roma?

Por otro lado, si seguimos el método sugerido por el Dr. Wiseman, y examinamos cuidadosamente los escritos de los más antiguos Padres, para averiguar lo que ellos han mantenido en diferentes países y edades, ¿qué es lo que encontramos? Hallamos que la doctrina del purgatorio era completamente desconocida de los Padres griegos y de la Iglesia griega (2) y tenemos el notable hecho de que la Iglesia griega en la actualidad hace oraciones por los muertos, pero rechaza la doctrina del purgatorio. Y con respecto a la Iglesia latina, el primer Padre, Tertuliano, citado por el Doctor Wiseman, destruye esta su teoría El nos habla de una viuda que fué aconsejada por Tertuliano para que orase por el alma de su difunto esposo. Ahora bien, el Dr. Wiseman nos asegura que esta práctica está sancionada por la Escritura, mientras Tertuliano (su pro-

---

(1) Labb. et Coss. Concil. tom. IX, p. 741. París 1671.
(2) «Sed a Graecis ad hunc usque diem (i. e., concil. Florent. A. 1439) non est creditum purgatorium esse». Assert. Luther. Confut. per Joan. Refens. Art. XVIII. Colon. 1559. Véase la misma admisión hecha por Alfonso Castro: *Adversus Haeres.* Lib. XII, p. 155. París 1543.

pia autoridad) nos da testimonio exactamente en contrario: porque dice que «si preguntamos por la ley de la Escritura» respecto a esta costumbre entre otras, «no podemos hallar ninguna»; pero defiende la práctica como una tradicional costumbre únicamente (1).

A un mismo tiempo el Dr. Wiseman contradice la regla I de Verón y destruye su propia teoría.

Fué Orígenes quien enseñó que todos, incluso los apóstoles, y aún el diablo, pasarían por el fuego y serían por fin salvos, y así preparó el camino para la introducción de esta superstición. Su teoría sin embargo fué condenada por el quinto Concilio ecuménico (553) (2), aunque el Dr. Wiseman tiene el atrevimiento de citar en sus *Discursos* como enseñanza de la Iglesia universal esta misma condenada teoría.

Este dogma herético condujo a la introducción de una teoría que poco tiempo después se hizo general, de un fuego purgatorial; pero eso no era un *actual* purgatorio de fuego, sino diferido hasta el día del juicio; y Agustín, entre otros, se refería a la creencia de un fuego depurativo; como una mera posibilidad, no del todo increible (3), lo cual, al paso que prueba que él no creía en la doctrina de un purgatorio, prueba también que no era entonces artículo de fe. En verdad él dice positivamente: «la fé católica *descansando sobre la autoridad divina*, cree que el primer lugar es el reino de los cielos, y el segundo el infierno. Desconoce-

(1) Tert. *de Coron. Milit.* p. 289. Edit Roth. 1662.
(2) Bals. apud Beveridg. Synod. vol. I, p. 150. Oxon. 1672. Y también por Agustín Aug. lib. acerca de las Herejías, c. XLIII, tom. VIII. p. 10. Edit. Bened. París 1685.
(3) Tale aliquid etiam post hanc vitam fieri *incredibile non est*, ut atrum ita sit quaeri potest. et aut inveniri aut latere. (Aug. in Enchiridión de fide. etc. ad Laurent, cap. 69, tom. VI, col. 222. Edit. Bened. 1865).

mos por completo otro tercero: aún más, encontraremos que no existe en la Escritura tal lugar (1)».

Si los diálogos pueriles y absurdos, que corren bajo el nombre de Gregorio I son genuinos, lo que es muy improbable, entonces a él es a quien debemos formalmente el reconocimiento de esta doctrina; pero sus mismas especulaciones, sus opiniones privadas y la teoría del siglo VII difieren muy mucho de la enseñanza moderna. Su sistema era que las almas eran castigadas en expiación de sus *pecados*, mientras la doctrina del purgatorio moderno presupone el perdón del pecado, y que después de perdonado viene el lugar del castigo.

Si se apela a las Escrituras, como hacen algunos abogados menos discretos que el Dr. Wiseman, en apoyo de esta doctrina, entonces les pondremos enfrente la regla II de Verón; porque se puede mostrar por los escritos de los Padres, que los textos en que ordinariamente se apoya, son interpretados por ellos de diversa manera. Y negamos que alguno de estos Padres haya presentado texto alguno de la Escritura en apoyo de la teoría papal.

Por lo tanto, retamos a los romanos a que nos demuestren que la moderna teoría tridentina fué tenida por la primitiva Iglesia cristiana. Y para ayudarles en su investigación, llamaremos su atención a la notable concesión hecha por un celoso contrincante de Lutero, el sabio Fisher, obispo católico-romano de Rochester el año 1504, y catedrático de teología en Cambridge. Dice:

(1) Tertium penitus ignorámus, immo. nec esse in Scripturis Sanctis inveniemus. (Aug. Hypog. 1. 5, tom. VII. Basil. 1529).

«Lea el que quiera los comentarios de los antiguos griegos, y no encontrará palabra alguna del purgatorio, según yo opino, o lo menos muy raras. (Habiendo él admitido que tal doctrina, como ya hemos mostrado, fué rechazada por los griegos, dice ahora de los latinos, la Iglesia occidental): Pero ni aún los latinos todos a una, sino poco à poco concibieron la verdad de ésto, y no fué tan necesaria en la Iglesia primitiva, como lo es hoy la fe, ya del Purgatorio, ya de las indulgencias» (1).

Es preciso, pues, que los católico-romanos, en la defensa de esta doctrina, renuncien a su pretensión de antigüedad.

---

(1) Legat, qui velit, Graecorum veterum commentaria et nullum, quantum opinor, aut quam rarisime de purgatorio sermonem inveniet. Sed neque Latini simul omnes, at sensim hujus rei veritatem conceperunt; neque tan necesaria fuit sive Purgatorii, sive Indulgenciarum fides in primitiva Ecclesia, atque nunc est». (Assert, Lutehr. Confut. per Joan. Roffeens. Artic. XVIII, p. 200, Colon. 1559).

CAPITULO X

Penitencia.

«....tanto que se asiente en el templo de Dios como Dios, haciéndose parecer Dios».
(2a. Tesalonicenses, 2, 4).

Al entrar todavía más en el examen de su pretensión a la antigüedad, y de la aserción de que los sacerdotes romanos no son los «representantes de ningún nuevo sistema de religión, ni los expositores de ninguna doctrina nueva», y «que las doctrinas que ahora enseñan son las mismas que las que fueron predicadas en este país en los primeros siglos», tomamos uno de los dogmas más populares de aquella Iglesia, la doctrina de la penitencia tal como ahora la enseñan y a la cual llaman «El Sacramento de la Penitencia».

I. La Iglesia romana, por medio de su Concilio de Trento, nos exige que reconozcamos ni más ni menos que siete sacramentos, con todas las correspondientes ceremonias y accesorios, bajo la pena náda menos que de ochenta y nueve distintos anatemas o condenaciones. Dos de aquellos siete admitimos que son sacra-

mentos: el Bautismo y la Cena del Señor. Los otros cinco son el Matrimonio, Penitencia, Extrema-Unción, Orden y Confirmación. El número *siete*, fué primeramente «insinuado» por el Concilio de Florencia el año 1439; y solo se declaró dogmáticamente ser artículo de la fe cristiana en la séptima sesión del Concilio de Trento, habida en Marzo, 1547. Consignó un eminente teólogo de la Iglesia romana, Cassander, después de un detenido examen, que antes de la época de Pedro Lombardo (el gran maestro de las sentencias), año 1140, no estaba determinado si era *siete* el número de los sacramentos (1).

El sacerdocio romano representa por lo tanto, una Iglesia que mantiene esta doctrina nueva, no enseñada antes del año 1140; y nosotros les retamos a que prueben que la primitiva Iglesia cristiana tuvo como doctrina de fe, ni más ni menos que *siete sacramentos*, o que la doctrina romana de la penitencia era entonces considerada como un sacramento ordenado por Cristo.

II. El canon octavo de la séptima sesión del Concilio de Trento, declara que cada uno de estos llamados sacramentos, confiere gracia *ex opere operato*, es decir, por el acto obrado: cuyo dogma se nos obliga a creer bajo la pena de condenación. Esta es también una enseñanza nueva de la Iglesia romana. Tenemos por ejemplo, uno de estos llamados sacramentos, el Matrimonio. Pedro Lombardo, distintamente niega que sea conferida gracia por el matrimonio, y esto mismo es

---

(1) «Non temere quemquam reperies ante Petrum Lombardum, qui certum aliquem et definitum sacramentorum numerum statuerit: et de iis septem non omnia quidem Scholastici aeque proprie sacramenta vocabant». (Cassander, *de número sacrament.* Art. XIII, p. 951. París 1616. Y p. 107. Consultat. Lugd, 1608).

atestiguado por otro católico-romano, Cassander (1). Y así se nos dice en los cánones romanos, o más bien, por el autor de la glosa sobre Graciano, que no se confiere en el matrimonio la gracia del Espíritu Santo como en los demás sacramentos (2). Durando, instruidísimo teólogo de la Iglesia romana, avanza más, diciendo, «que ni confiere (el matrimonio) la *primera* gracia, ni *aumenta* gracia (3)».

Nosotros, por lo tanto, rechazamos está nueva enseñanza añadida por la Iglesia romana, y que han agregado al credo como un nuevo artículo de fe.

III. Este llamado sacramento de la penitencia se dice ser necesario, para la salvación de aquellos que han pecado después del bautismo, como el bautismo mismo para los no regenerados (4); y el Concilio de Trento dice: «No hay pecado tan grave, ni crimen por enorme y frecuente que haya sido, que no lo remita la penitencia». «A ella pertenece de una manera especial la eficacia de remitir la culpa actual, es decir, que sin su intervención no podemos obtener ni esperar el perdón.

Las tres partes necesarias o componentes, se establece ser la *contrición*, o más exactamente la *atrición*, *confesión*, y absolución, y *satisfacción*, que son la mate-

---

(1) «De Matrimonio Petrus Lombardus negavit in eo gratiam conferri». Cassand. Consult., ut supra. p. 951. Edit. París 1616.

(2) «In hoc sacramento non confertur gratia Spiritus Sancti. sicut in aliis»: (Corps. Jur. Can. vol. I, col. 1607. Lugd. 1671 Causa 1. Q. 1, c. 101, y 32 Q. 2. c. 13).

(3) Ipse vero Durandus hoc argumento utitur; matrimonium non confert primam gratiam, quae est ipsa justificatio a peccatis, neque secundam gratiam, sive gratiae incrementum; nullam igitur gratiam confert». (Véase Bellarmino, *de Matrim. Sacram.* lib. I, c. V. tom. III, p. 506. Colón. 1616. Duran. fol. CCCXVIII. París 1508).

4) Concil. Trid. ses. XIV, cap. II, ad finem.

ria del sacramento (1). Se admite ingénuamente que la *contrición* sola (ésto es, un pesar y detestación del pecado pasado, originado del *amor a Dios*, y una resolución de no pecar más), sin confesión, absolución, ni satisfacción, pero con un deseo de ellas, obtendrá la gracia y el perdón de Dios. Mas el arrepentimiento *imperfecto* (*atrición*) (ésto es, un sentimiento del pecado, por un motivo egoista, tal como el temor del castigo) no obtendrá sólo el perdón; sin embargo, cuando va acompañado de lá confesión y absolución y satisfacción, obtendrá la gracia y el perdón en este llamado sacramento de la penitencia. Esto es, ¡un imperfecto arrepentimiento del pecado, en el llamado sacramento de la penitencia, es suficiente para obtener el perdón del pecado! (2).

Delahogue claramente nos da la siguiente regla: «Para que el hombre obtenga la remisión de sus pecados mortales en el sacramento de la penitencia, no se requiere el arrepentimiento (3)».

Esto está en conformidad con la enseñanza del Concilio de Trento, el cual, mientras admite que por medio del verdadero arrepentimiento tiene lugar lá recon-

---

(1) Concil. Trid. ses. XIV, cap. 3.

(2) Concil. Trid. ses. XIX, c. 4. «La atrición es el dolor que se siente de haber ofendido a Dios por un motivo menos perfecto: por ejemplo, por la fealdad del pecado, o por el infierno que se ha merecido, y el paraíso que se ha perdido. De suerte que la contrición es un dolor del pecado por la injuria hecha a Dios, y la atrición es un dolor de la ofensa hecha a Dios por el que ella nos causa».—Ligorio *Instrucción para los curas y misioneros*, cap. V, *de la Penitencia*. Sec. *II de la Contrición*. n. XX. Y en el n. XXI dice: «Cuando se tiene la contrición se recibe al punto la gracia, antes de recibir el sacramento con la absolución del confesor, con tal que el penitente tenga la intención al menos implícita de recibir el sacramento, confesándose».

(3) «Contritio perfecta non requiritur, ut homo, in sacramento poenitentiæ, peccatorum mortalium remissionem obtineat». (*Tract. de Sacr. Poenit.* Dublin. 1825).

ciliación con Dios, antes que sea recibido el llamado sacramento de la penitencja; sin embargo, con objeto de ensalzar a la Iglesia y al sacerdocio, asegura que esta reconciliación no se debe adscribir a aquel arrepentimiento a menos que haya un deseo de recibir el sacramento, lo cual se alega ir incluído en él. Así hace depender la misericordia de Dios y su perdón, no de la promesa de Dios de perdonar al pecador que se arrepiente, sino del deseo de conformarse con las ordenanzas de la Iglesia de Roma, y además, para dar más importancia aún a este mandato de la Iglesia de Roma; mientras declara que un pecador cuyo arrepentimiento es imperfecto, no encontrará misericordia sin penitencia, ofrece la ilusoría esperanza de salvación por ella (1). La razón de todo ésto es que se busca transferir al sacerdote el poder propio sólo de la divinidad, porque el catecismo Tridentino pasa a decir que «sus pecados (del penitente) le son perdonados por el *ministro de la religión* por el poder de las llaves: el sacerdote desempeñando papel *judicial* no ministerial, y juzgando en las causas en que este discrecional poder debe ser ejercido», en realidad pronuncia la sen-

(1) «Docet praeterea, etsi contritionem hanc aliquando charitate perfectam esse contingat, hominemque Deo reconciliari, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur; ipsam nihilhominus reconciliationem ipsi contritioni, sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam. Illam vero contritionem imperfectam, quae attritio dicitur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex gehennae et poenarum metu communiter concipitur, si voluntatem peccandi excludat, cum spe veniae, declarat non solum non facere hominem hypocritam et magis peccatorem, verum etiam donum Dei esse, et Spiritus Sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo poenitens adjutus viam sibi ad justitiam parat. Et quamvis sine sacramento Poenitentiae per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat, tamen eum ad Dei gratiam in sacramento Poenitenciae impetrandum disponit». (Concil. Triden. sess. XIV, de *Poenit.* c. IV. *de Contritione*, pp. 136, 137. París 1848).

tencia como juez (1). El sacerdote «se siente en el tribunal de la penitencia como su legítimo juez.... El representa el carácter y desempeña el oficio de Jesucristo».

Este mismo catecismo Tridentino pasa a sentar que el sacerdote romano representa la persona de Dios sobre la tierra, «y por lo tanto son rectamente llamados no sólo angeles sino *dioses*, porque poseen entre nosotros la fuerza y poder del Dios inmortal»; dando como razón que no sólo tienen poder el de «hacer y ofrecer el cuerpo y sangre de nuestro Señor», sino también de perdonar pecados,que les está otorgado (2)», «....tanto que se asiente en el templo de Dios como Dios, haciéndose parecer Dios». 2a. Tes. II, 4.

La distinción hecha entre atrición y contrición en la doctrina de la penitencia, es de una vital importancia, y los romanistas pueden ser confiadamente retados a que aduzcan autoridad alguna de la Escrituras para ello, o que muestren que tal distinción fué reconocida por la primitiva Iglesia cristiana.

IV. La segunda «parte integral» de este llamado

---

(1) Non est solum nudum ministerium, vel anuntiandi Evangelium, vet declarandi remissa esse peccata, sed ad instar actus judicialis quo ab ipso velut a judice. setentia pronunciatur». (Conc. Trid. sess. XIV, *de poenit.* cap. VI, *De ministro hujus sacramenti, et Absolutione;* et Can. IX, donde son anatematizados todos los que niegan esta doctrina).

(2) «Cum episcopi et sacerdotes tamquam Dei interpretes et internuncii quidam sint qui ejus nomine Divinam legem et vitae praecepta homines edocent, et ipsius Dei personam in terris gerunt, perspicuum est eam esse illorum functionem, quá nulla major excogitari possit. Quare merito non solum angeli sed dii etiam. quod Dei inmortalis vim et numem apud nos teneant. appellantur. Quamvis autem omni tempore summam dignitatem obtinuerint, tamen Novi Testamenti sacerdotes caeteris hominibus honorelonge antecellunt; potestas enim tum corpus et sanguinem Domini Nostri conficiendi et offerendi, tum peccata remittendi, quae illis collata est, humanam quoque rationem atque intelligentiam superat; necdum ei aliquid par el simile in terris inveniri queat». (*Catech. Concil. Trid.*, part. II; *De Ordinis Sacramento*, sec. II, p. 327. Edit. París 1848).

sacramento que se dice ser necesario pará nuestra salvación, es «confesión y absolución».

Por confesión se entiende la secreta y oral confesión a un sacerdote. Esto se considera absolutamente necesario por la moderna Iglesia de Roma. Esta Iglesia, en el cuarto Concilio Lateranense, año 1215, por vez primera autoritativamente decretó y exigió a todo creyente de cualquier sexo, después de llegar a la edad de la discreción, bajo pena de pecado mortal, confesar al sacerdote a lo menos una vez al año (1).

Este decreto fué reconocido y confirmado por un decreto del Concilio de Trento (2). Pedro Lombardo nos dice que en su tiempo la confesión oral a un sacerdote, o confesión privada a Dios, eran ambas sostenidas; pero la doctrina no estaba definida por la Iglesia; y difieren en el asunto hombres instruídos (3). Mosheim, en su *Historia Eclesiástica*, dice que ántes del decreto lateranense, «estaba a la elección de cada cristiano el hacer esta confesión al Ser Supremo, o expresarla en palabras a un confidente o director espiritual (4)». Y el historiador católico-romano, Fleury, claramente sostiene que la invención de la confesión oral orbligatoria, fué obra de Chrodegang, obispo de Metz, año 763, pero únicamente como disciplina privada de su instituto monástico: «está es la primera vez», escribe Fleury, «que encuentro mandada la confesión» (5).

---

(1) Lab. et Coss. Concil. Lat. IV. Can. 21. Tom. XI, p. 147. París 1671.
(2) Sess. XIV. Can. VIII, *De paenitentia.*
(3) Petrum Lombardum, sent. 1, lib. IV, dist. XVII, pp. 102, 107. Lagdun. 1618.
(4) Mosheim, *Eccl. His.* siglo XIII, part. II, c. III, sec. 2 Véase Apéndice N. IV. Edición de Maclain.
(5) Fleury, *Historia Eclesiástica,* tom, IX, p. 300. París, 1766.

No puede aducirse ningún caso para probar que la confesión oral obligatoria, que al presente se dice ser necesaria pàra todos, fuése doctrina de la Iglesia antes del año 1215. En este punto esencial, por lo tanto, ha inventado una nueva doctrina.

V. La absolución que sigue a la confesión oral del penitente consiste en proferir el sacerdote las palabras *Ego te obsolvo*, «Yo te absuelvo». Claramente sostiene el Catecismo del Concilio de Trento, que no hay absolución a menos que el sacerdote pronuncie estas palabras.

«Todo sacramento (dice este Catecismo) consta de dos cosas: *materia*, que es llamada el elemento, y *forma*, que comunmente se llama a la palabra.... En los sacramentos de la nueva ley, la *forma* es tan *definida*, que cualquiera, aún una casual desviación de ella, hace el sacramento *nulo*. Estas, pues, son las partes que pertenecen a la naturaleza y sustancia de los sacramentos y de que todo sacramento se compone *necesariamente*».

Quítese la *forma* de este sacramento, las palabras «Yo te absuelvo», no habrá entonces sacramento, ni perdón, ni salvación para aquellos que han pecado después del bautismo; sin embargo, ningún hecho en la historia de la Iglesia es más cierto que éste, que aquellas palabras «Yo te absuelvo», no estuvieron jamás contenidas en forma àlguna de absolución usada en la Iglesia por más de mil años después de Cristo.

Aquí, pues, hay otra dificultad. Den a luz los sacerdotes de Roma tal fórmula, si pueden. Si no pueden, esta favorita doctrina, la absolución sacerdotal, tan ardientemente defendida por ellos, también se desvanece como un sueño.

VI. Por la absolución se supone que se perdona la culpa del pecado y el castigo eterno merecido por el pecador; pero queda un castigo temporal. El sacerdote, por lo tanto, impone como «una satisfacción» alguna

obra de penitencia. Estas obras de penitencia, sin embargo, pueden ser remitidas «por indulgencias» que se definen ser una «remisión del castigo temporal debido por el pecado después que el pecado es perdonado en el sacramento de la penitencia», por la aplicación al penitente de una parte de los abundantísimos méritos de Cristo, de la Virgen y de los santos, llamados el «celestial tesoro de la Iglesia», que se supone estar bajo la custodia del Papa, y es abierto y distribuído a su arbitrio. Estas obras de penitencia pueden ser hechas por otro para el pecador. «Una persona (dice el Catecismo de Trento) puede satisfacer a Dios por otra, cuya satisfacción es ciertamente, en un elevado sentido, una propiedad de esta parte de la penitencia» (1). Pedro Dens dice que: «se imponía con buenos efectos como un sacramento, que el penitente se cuidase de tener obras de satisfacción hechas para él por otros». Pero obserbad la habilidad de la evasiva: «sin embargo, estas obras hechas por otros no son parte del sacramento, sino el acto del penitente mismo cuidándose de que éstas fueran obradas para él,es parte del sacramento» (2).

Pedir a los romanistas que prueben la antigüedad de esta superchería sacerdotal, sería hacer una mofa de la religión: es una moderna y vana invención, un atentado para engañar al demonio por segunda mano.

Así, de cualquier manera que tomemos este llamado sacramento de la penitencia, ya en conjunto, ya en sus partes, es una invención moderna de la Iglesia romana, una superchería sacerdotal sin igual en la Iglesia cristiana.

---

(1) Satisfacere potest unus pro alio, etc. (París. II, *de Poenit sacr.* N. CIX. c. X., p. 312. París 1848).

(2) *Teología de Dens*, tomo VI, p. 242. Dublín 1832.

CAPITULO XI.

Las indulgencias.

....«Omnia Romae
Cum pretio».
JUVENAL, *Sat.* III, 183, 184,

....«Venalia nobis
Templa, sacerdotes, altaria, sacra, coronae,
ignes, thura, preces, coelum est venale, Deusque».
B. MANTUANI, *de Calamit.* lib. III.

Después del culto de las imágenes, la doctrina de «las indulgencias» es sobre la que un católico-romano es más sensible. Tan sensibles, en verdad, son los romanistas, cuando se les atribuyen sórdidos e indignos móviles, que bajo cualquier aspecto aceptado en que les presentamos su doctrina, la desechan siempre que les conviene; y la misma gran vaguedad en la definición de la doctrina dada por la Iglesia romana en su credo y decretos de Trento, ofrece oportunidad a cualquier repudio. Las revelaciones del nefando tráfico han sido tan dañosas al sistema papal, que hacen esfuerzos desesperados por explicar y suavizar la enseñanza práctica de su Iglesia y el expreso lenguaje de los papas.

Las indulgencias son un ardid astutamente ideado para recoger dinero, «haciendo mercancía de las almas». El sistema es de mucho valer para que le abandonen.

I. Los sacerdotes dicen que es una mentira vulgar y una calumnia decir que uná indulgencia es un perdón del pecado. Ellos dicen que «no incluye el perdón de pecado alguno, sea pequeño o grande, pasado, presente o futuro (1)», y sin embargo en los cánones de la Iglesia de Roma, encontramos consignado en la bula de Bonifacio VIII, en la primera publicación de un jubileo: «Concedemos no sólo un completo y más amplio, sino plenísimo perdón de todos los pecados». Y de la misma manera, Clemente VI declaró en su bula, que los que ganasen la indulgencia obtendrían «el más completo perdón de todos sus pecados»; y Sixto IV las llamó «indulgencias y remisión de pecados (2)».

Cualquiera supondría que ésto era un lenguage claro, y fácilmente entendido de ese pueblo de sencilla inteligencia para quien se dió el beneficio de las indulgencias. No hay tal cosa; porque nos dicen modernos apologistas que tales expresiones como *venia peccatorum* (perdón de pecados) y *remissio peccatorum* (remisión de pecados) usadas en aquellas bulas, son «expresiones técnicas, tan familiarmente entendidas por un teólogo católico, como cualquier tecnicismo jurídico lo es por un letrado»; y en realidad no significan en manera alguna lo que las palabras parecen indicar. Realmente, estos señores no deben ser tan sensibles

(1) Fin *de la controversia religiosa* del Dr. Milner. Carta XLII.
(2) «Non solum plenam et largiorem, sed plenissiman concedimus veniam omnium peccatorum». (*Extrac. Commum* lib. V., tit. IX. c. 1. *Corp. Jur. Can.* tom. II, p. 316 París 1612). — «Suorum omnium obtinerent plenissimam veniam peccatorum». (Ibid. p. 317, tom. II. Indulgentias et remissiones peccatorum, Ibid. p. 319, tom. II).

sobre este punto; pues cuando venimos a considerar el asunto, se ve que ellos no hacen más que entretenerse con *distingos*.

Nos dirán que una indulgencia únicamente perdona el castigo debido al pecado ya perdonado. Concedido; pero, ¿por quién se supone que el pecado es perdonado, y cuándo? Por ningún otro que por el sacerdote en el llamado sacramento de la penitencia: y el penitente, nos dicen, debe haber cumplido primero las convenientes condiciones antes de que pueda servirse de cualquier indulgencia, ésto es, confesarse y recibir la absolución.

Así que, si el pecado es perdonado por la indulgencia misma o por medio de la anterior prueba en el llamado sacramento de la penitencia, por la absolución del sacerdote, importa poco; porque el sacerdote es el que se supone que perdona el pecado judicialmente, y entonces el castigo debido al pecado es perdonado por la indulgencia que emana del Papa. Pero, para ser «técnicamente» exactos, concedemos que no está definido por la Iglesia de Roma que una indulgencia se extienda al perdón del pecado, aunque es igualmente un hecho que los romanistas mismos asocian en su mente el perdón del pecado con las indulgencias, y ésto es cándidamente admitido por el Doctor Hirscher, profesor de Teología en la Universidad Católica Romana de Freiburg. Dice:

«Otro mal práctico y profundamente arraigado al cual debe dirigir la Iglesia su atención, es la idea admitida por la inteligencia popular respecto a las indulgencias. Decid lo que queráis, está idea permanece: el pueblo entiende por indulgencias la remisión de los pecados. Explicadles que las indulgencias no afectan a los pecados si no únicamente a los castigos por el pecado; muy bien, es el castigo y no la culpa del pecado lo que el pueblo

considera como la cosa importante; y si los libráis del castigo del pecado, los libráis del pecado mismo, que es lo que a ellos importa».

Nuestra aserción es, sin embargo, que los Papas, por ejemplo, Clemente VI y VIII, Bonifacio VIII y XI, y Urbano VIII (1) en la forma más ortodoxa y de la manera más solemne han extendido las indulgencias al más completo perdón de los pecados. Nada tenemos que ver con la cuestión de la *falibilidad* o *infalibilidad* de estos Papas: tratamos únicamente de hechos y retamos a que se nos contradiga.

II. Otros apologistas afirman que las indulgenciás se extienden únicamente a la remisión del castigo debido al pecado perdonado en el sacramento de la penitencia, ésto es, después de la atrición, confesión y absolución (por el sacerdote) del pecado; la indulgencia, dicen, se extiende únicamente a la remisión del castigo consiguiente al pecado que ha sido perdonado, y el que de otra manera debería ser sufrido para satisfacer la justicia de Dios. Esta es su evasiva favorita. Dens, en su *Teología*, nos dice que una indulgencia «es la remisión del castigo temporal debido a los pecados remitidos en cuanto a su culpa, dada por el poder de las llaves fuera del sacramento, por la aplicación de las satisfacciones que se contienen en el tesoro de la Iglesia (2)». El sacerdote, al pronunciar la absolución, mide la cantidad de *satisfacción* que debe su-

---

(1) Véase Cherubini. *Bular*. tomo I, pág. 145, y tomo III, págs. 23, 75, etc. Luxemburgo 1727.

(2) «¿Quid est indulgentia? R. Est poenae temporalis peccatis, quoad culpam remissis, debitae remissio, facta potestate clavium *extra sacramentum* per applicationem satisfactionum quae in Thesauro Ecclesiae continentur». (*Teología de Dens*, tomo IV. *Tratado de las Indulgencias.* Núm. 30. *De la naturaleza de las indulgencias.* Dublin 1832).

frirse, llamada la parte penal del sacramento de la penitencia, y en este caso, nos dicen, se adjudica una indulgencia para perdonar esta pena del pecado. Pero afirmar que esta teoría se concreta sólo a la remisión de la satisfacción que debe hacerse por mandato del sacerdote en el sacramento de la penitencia, está completamente desmentido por la admisión de Dens, y además por el hecho de que era muy comun conceder indulgencia por un largo período de años. Por ejemplo, en las *Horas de la bienaventurada Virgen María*, se consigna lo siguiente: «Está oración fué hecha por San Agustín, afirmando que el que la recita diariamente, arrodillado, *no morirá en pecado*, y después de ésta vida irá al eterno gozo y felicidad. Nuestro santo padre el papa Bonifacio VI, ha concedido a todos los que reciten devotamente esta oración, entre la elevación de la hostia y el *Agnus Dei*, 10,000 años de perdón (folio 58) o una indulgencia por aquel período. Y en el folio 42, se nos dice que Sixto IV concedió 11,000 años de perdón a todos los que recitarán una oración determinada delante de «la imagen de nuestra Señora». Y además en el folio 34, leemos: «A todos los que adelánte de esta imagen de piedad reciten devotamente cinco Pater-nosters, cinco Ave-Márías y un Credo, contemplando piadosamente estos instrumentos de la pasión de Cristo, le son concedidos 32,755 años de perdón: y Sixto IV, papa de Roma, hizo la cuarta y quinta oración, y duplicó sus antedichos perdones: (ésto es, 65,510 años). Y en el folio 72, hay esta extraña forma de indulgencia.

«Y estas oraciones están escritas en una tabla colgada en la Iglesia de San Pedro en Roma, cerca del altar mayor,cuando nuestro santo padre el papa dice el oficio de la misa: y aquel que devotamente con un corazón contri-

to, recite diariamente esta oración, si está en estado de eterna condenación, su eterna pena se cambiará en pena temporal del purgatorio; y si ha merecido la pena del purgatorio, será olvidado y perdonado por infinita misericordia de Dios».

Es verdad que las indulgencias de miles de años no son al presente concedidas simplemente, porque el absurdo sería demasiado notorio en este siglo adelantado, así que las reducen a días. Pero lo que fué ortodoxo y bueno para los cristianos en el siglo XVI, debe ser, según la enseñanza romana, bueno en el XIX. El principio es exactamente el mismo. Un ejemplar ilustra mejor ese caso. Lo que sostenemos, es, por lo tanto, que este principio de conceder indulgencias es totalmente incompatible con la doctrina de la penitencia y la remisión de la satisfacción impuesta por el sacerdote. Apliquemos la proposición. Un individuo ha pasado a estar en estado de gracia, es decir, ha confesado y ha sido absuelto; el sacerdote le dice que sus pecados le son perdonados, pero que tiene que sufrir la pena de 32,755 años. Ciertamente tiene un medio fácil de escapar aún de una penitencia que fuera doble, por una indulgencia en los términos prescritos por Sixto IV. La proposición espantaría algo al penitente. ¿Pero qué debe decirse del último pasaje del ritual arriba citado? ¿Tiene alguna referencia al sacramento de la penitencia? Una indulgencia, por lo tanto, no está necesariamente conexionada con el sacramento de la penitencia.

III. Además, se nos dice: que el beneficio de la indulgencia, como el de la absolución, depende enteramente de la disposición del pecador. La doctrina real

de la absolución romana no depende de la disposición del pecador.

El sacerdote representa a Jesucristo en el confesionario, y se supone que conoce la mente del penitente. Cuando absuelve, sus palabras son: «Yo te absuelvo»; no, «si verdaderamente estás arrepentido, yo te absuelvo». El obra *judicialmente:* la sentencia, según la teoría romana, es irrevocable; sin embargo, el que la recibe puede o no estar en la conveniente disposición. Dios únicamente conoce el corazón. Si hay alguna condición o incertidumbre, el sacerdote entonces no representa a Cristo, porque Cristo no podría ser engañado, ni podría delegar sus funciones a representante tan falible.

Mas examinemos la siguiente proposición. Es muy comun ver añadido a las indulgencias: «Estas indulgencias son aplicables á los fieles difuntos, o a las almas del purgatorio»: ¿Qué significa ésto, sino que cuando obtenemos una indulgencia o perdón por haber hecho alguna obra notoriamente mala a los ojos de la Iglesia de Roma y hemos obtenido, por ejemplo, 10,000 años de perdón, tenemos opción a aplicar todos o parte de éstos años a las almas de las personas que nombremos, en el supuesto de que estén en el purgatorio? Por ejemplo, se conceden indulgencias a los que usan el escapulario, y se dice que «estas indulgencias son también aplicables a las almas del purgatorio por una constitución de Clemente X». Sabemos muy bien lo que algunos aseguran, que únicamente por sufragio son aplicables las indulgencias a los difuntos, ésto es, por la voz unida en oración pública, otro de los tecnicismos de la Iglesia de Roma. Las indulgencias, sin embargo, sea de uno u otro modo, son aplicables a los

difuntos. ¿Cómo explicará el objetante su proposición, que las indulgencias dependen enteramente de la disposición del pecador, cuando el que se supone recibirlas está muerto, y sin que sepamos nada en contrario, no tiene *disposición* alguna, ni en uno ni en otro sentido? Así, pues, el beneficio de las indulgencias no depende de la disposición del que se supone recibirlas.

IV. Además cuando aseguramos que al presente las indulgencias se trafican por dinero, lo niegan indignados. Nosotros aseguramos, no obstante, que es una práctica casi diaria. Comprar y vender, es un mútuo cambio de comodidad por dinero. Hay un devoto romanista en estado de gracia, ha pasado por todas las formas prescritas, ha confesado, ha oído misas, ha recitado el mandado número de oraciones delante de una imagen, el prescrito número de Pater-nosters y Ave-Marías, pero aún no ha ganado la indulgencia. Esta puede obtenerse, aunque sea una *indulgencia plenaria*, ésto es, un perdón de todo el castigo debido por los pecados pasados hasta el día, por 2,000 rs. o por 100 anualmente.

Así lo encontramos anunciado en un periódico romanista que dice:

«La Rev. Madre Superiora del Asilo de Huérfanas de N. ofrece regalar a cada perpetuo o vitalicio suscritor a la institución, un *fac-simile* del rescripto de S. S. Pío IX, que contiene la firma del santo padre, que concede una indulgencia plenaria a los bienhechores de las huérfanas de Ntra. Bienaventurada Señora.

En otras palabras, a cada suscritor anual por 5 duros, o suscritor vitalicio por 2,000 rs. (porque en efecto citan estas cifras) se le garantiza por el papa una indulgencia plenaria; así que, si el feliz poseedor muere

inmediatamente, se supone que ha burlado el purgatorio y tiene un pasaporte para el cielo directamente.

Mientras que no puede negarse que este es un caso claro de compra y venta, dudamos si la firma del llamado «Vicario de Cristo» será honrada en las puertas de la «Jerusalem celestial», aunque el recibo dado por la correspondiente paga de la suscripción esté debidamente certificado por la Rev. Madre Superiora. Sin embargo, se niega que haya venta. La madre únicamente «ofrece regalar»; en realidad la indulgencia es *dada gratis.* Estas «técnicas» palabras no significan nada.

Pero tomemos otro caso: la bula de Cruzada. En ella se conceden a millares las indulgencias parciales y plenarias, y sólo puede ser participante de ella aquel que la *compre.* El que no pague su cuota, está privado de tales indulgencias. ¿No es esto *vender* y *comprar* indulgencias? ¿Y qué diremos de las concedidas al que se *suscriba* al famoso *dinero* de San Pedro? Desde luego, se contestará que la indulgencia plenaria se da también en consideración a la «confesión o comunión», y no por la suscripción, pero el rescripto de S. S. dice: «y paguen la cuota» en cuestión. No puede haber equivocación. Vosotros dáis el dinero, y yo os daré la indulgencia. Esto le llamamos *comprar* y *vender.* Tales actos ocurren diariamente.

V. Sentado pues, que las indulgencias son objeto de tráfico o venta, y probado que el dinero es un elemento de la transacción, ¿qué se da en cambio? La teoría es simplemente como sigue. Se supone que existe un inextinguible acopio de los abundantísimos méritos de Cristo, de la bienaventurada Virgen, y otros santos difuntos. Una gota de la sangre de Cristo, dicen, era suficiente para lavar todos los pecados

del mundo; pero El dió su vida por nosotros, y por lo tanto hay un gran sobrante de salvación material en el depósito de la Iglesia; y además los santos difuntos han adquirido más méritos que los que eran suficientes para salvarse: el sobrante de ésto es también colocado en el mismo depósito. Esta acumulación es llamada el «tesoro de la Iglesia», y el papa tiene la distribución de él. El documento por el cual transfiere cierta porción de éste tesoro al afortunado que la recibe, se llama indulgencia. Estos son documentos regularmente extendidos en forma legal, y firmados y sellados. La Rev. Madre Superiora del convento de N., como hemos mostrado, tiene a su disposición la distribución de tales documentos. Al comprador, en cambio de su dinero, se le ha transferido por este documento certificado una cantidad dada de estos méritos del banco del «tesoro celestial» para cubrir el déficit que pueda haber en él: así que, por transferir el mismo a su propia cuenta, cancela *por tanto* un débito del castigo debido a sus pecados, por cuyo medio se supone haber satisfecho la ira de Dios por los pecados cometidos. A él se le da frecuentemente opción para transferir una parte en beneficio de un amigo o pariente que suponga que está sufriendo en el purgatorio. Si la indulgencia es limitada, entonces se libra, por ejemplo, de cuarenta años de castigo; o quizá hasta millares de años de perdón. La teoría es muy asombroso, y podemos añadir, tan monstruosa y difícil de creer, que no nos sorprende encontrar todo el sistema repudiado. Paso tal es conveniente, y aún a veces absolutamente necesario. Vamos a dar un ejemplo de tal rechazamiento. Verón escribió un libro exprofeso para disipar los «errores y equivocaciones vulgares» con referencia a las doctrinas romanas. Esta monstruosa doctrina, como antes se define, está completamente desechada en él. En la página 52 escribe:

«Con respecto al poder de conceder indulgencias, no es de fe que haya en la Iglesia poder para conceder tales indulgencias que perdonen en el acto ante el tribunal de Dios, ni en esta vida ni en la otra, el castigo temporal que queda después que nuestros pecados han sido perdonados: o en otros términos, no es artículo de fe católica que la Iglesia pueda conceder indulgencia, cuyo efecto directo sea la remisión del castigo temporal debido a la justicia de Dios, y que de otro modo tendría que sufrirse en esta vida o en el purgatorio».

Y añade:

«Hay escritores católicos que niegan en claros e indudables términos «que las indulgencias aprovechen a los muertos». La concesión de las indulgencias es un ejercicio de jurisdicción. «Ahora bien, como el papa no ha sido autorizado para juzgar sobre las almas del purgatorio, no tiene jurisdicción sobre ellas». «Aún nuestros privados sufragios en favor de los muertos están muy lejos de serles necesariamente beneficiosos: cuánta más duda debe håber en cuanto al efecto de las indulgencias». (Páginas 57, 58).

En otra parte dice (pág. 45):

«No es de fe que haya en la Iglesia un tesoro compuesto de la satisfacción de los santos; y por lo tanto, no es de fe que se concedan indulgencias en favor de los vivos o de los muertos, haciéndoles partícipes de aquel tesoro».

En las páginas 46 y 47, se encuentra el siguiente pasaje:

«El tesoro de la Iglesia no está formado de las satisfacciones de los santos, y una indulgencia no es una aplicación de algunas de aquellas satisfacciones para la remisión del castigo temporal debido al pecado». La existencia de un tesoro en la Iglesia, compuesto de las satis-

facciones de los santos, no debe admitirse como artículo de fe».

Todo esto es muy razonable, claro y franco. Nosotros no negamos la necesidad de repudio; ¿pero esta mezcla de Verón es la doctrina de la Iglesia? No, como lo prueban los siguientes pasajes. El primero es la definición de una indulgencia dada en un libro publicado por el «R. Grau e Hijos,»" autorizados y reconocidos editores de libros romanos, titulado: *Indulgencias concedidas por los Soberanos Pontífices a los fieles, coleccionadas por un miembro de la Sagrada Congregación de Indulgencias en Roma, traducido con permiso de los superiores.* Como este libro parece destinado para todos los tiempos, no lleva fecha, pero está ahora en venta. En la página 5 leemos:

«Una indulgencia es la remisión del castigo temporal que generalmente queda debido al pecado, ya perdonado en cuanto a su culpa y eterno castigo en el sacramento de la penitencia. Esta remisión se hace por la aplicación de los méritos y satisfacciones que se contienen en el tesoro de la Iglesia. Este tesoro es el conjunto de los bienes espirituales que provienen de los infinitos méritos y satisfacciones de Jesucristo con los superabundantes méritos y satisfacción de los santos mártires, y de los otros santos, que en último término derivan su eficacia de los méritos y satisfacciones de Cristo, que es el único Mediador de la redención. Estos TESOROS CELESTIALES, como los llama el Concilio de Trento, están confiados por la divina bondad a la dispensación de la Iglesia, como esposa sagrada de Cristo, y son la base y fundamento de las indulgencias. Son infinitos en cuanto a los méritos de Cristo, y *no pueden por lo tanto agotarse jamás*».

Dens, en el lugar antes citado, nos dice que:

«Este tesoro es el *fundamento y materia* de las indulgencias, y es aquel *infinito tesoro* compuesto en par-

te de las satisfacciones de Cristo; así que jamás puede agotarse, y diariamente recibe las superabundantes satisfacciones de los hombres piadosos (1)».

Tomemos ahora la opinión de un ilustre doctor y santo canonizado, Tomás de Aquino, llamado el «Gran Escolástico», el «Seráfico Doctor» y «Bienaventurado Tomás», y quien, el día 7 de Marzo de cada año, se enseña a los romanistas a orar así:

«¡Oh Dios! que alumbras tu Iglesia por la admirable erudición del bienaventurado Tomás tu confesor, y la haces fructífera por tu santa operación; concédenos, te suplicamos, aceptar con nuestro entendimiento lo que enseñó, y cumplir por nuestra imitación lo que él hizo, mediante el Señor» (2).

Este seráfico Doctor enseño:

«Que existe actualmente un inmenso tesoro de méritos, compuesto de las obras piadosas y de las virtuosas acciones que los santos han obrado, sobre las que eran necesarias para su propia salvación, y que es, por lo tanto, aplicable para beneficio de otros; que el guardador y dispensador de este precioso tesoro es el Pontífice romano, y que, por consiguiente, está autorizado para asignar a ciertas personas, como lo crea oportuno, una parte de este inextinguible manantial de méritos proporcionada a su respectiva culpa, y suficiente para librarlos del castigo debido a sus crímenes» (3).

Estos superabundantes méritos los llama el cardenal Belarmino *Thesaurus Ecclesiae*, «Tesoro de la Iglesia» (4).

---

(1) *Teología de Dens*, tomo I, p. 417, n. 30, *Tratado de las indulgencias*. Dublín 1832.
(2) Misal romano, 7 de Marzo.
(3) Citado por Mosehim en su *Historia Eclesiástica*, siglo XII, parte II, cap. III, sec. 3.
(4) Bell., *de Indulg.*, sec. III, p. 657, tom. III. Praga, 1751 y lib. *de Purg*. 8.

Pero remontémonos a una más alta autoridad, el papa León X, que dió una bula especial sobre las indulgencias. Véase una traducción literal de parte del documento que se refiere a este asunto:

«La Iglesia romana, a quien las otras Iglesias están obligadas á seguir como a su madre, ha enseñado que el romano Pontífice, el sucesor de Pedro respecto a las llaves, y vicario de Jesucristo sobre la tierra, poseyendo el poder de las llaves, por el cual todo obstáculo es removido del camino de los fieles, ésto es, la culpa de los pecados actuales por el sacramento de la penitencia, y el castigo temporal debido a aquellos pecados conforme a la justicia divina por la indulgencia eclesiástica; que el romano Pontífice, por causas razonables, puede, por su apostólica autoridad, conceder indulgencia de los superabundantes méritos de Cristo y los santos, a los fieles que están unidos a Cristo por la caridad, tanto vivos como difuntos, y que al dispensar así el tesoro de los méritos de Jesucristo y de los santos, confiere la indulgencia por medio de la absolucion, o la transfiere por medio del sufragio. Cualquiera persona, pues, sea viva o difunta, que realmente obtenga una indulgencia de esta clase, es librada de tanto castigo temporal debido a sus pecados actuales según la justicia divina, como es equivalente al valor de la indulgencia concedida y recibida» (1).

Pero no es ésto todo: este mismo papa y en esta misma bula, pronuncia excomunión contra todo el que niegue esta doctrina. Y para aproximarnos más a nuestra época, León XII, en el año 1825, en su bula para la observancia del jubileo de aquel año, dice:

«Hemos resuelto, en virtud de la autoridad a Nos concedida del cielo, abrir completamente aquel sagrado tesoro, compuesto de los méritos, sufrimientos y virtu-

(1) *Monument. ad Historiam Concilii Trident.* Judoci de Plat. 410.

des de Cristo nuestro Señor y de su Virgen madre, y de todos los santos, que el Autor de la humana salvación ha encomendado a nuestra dispensación. A vosotros, pues, venerables hermanos patriarcas, primados, arzobispos y obispos, corresponde explicar con claridad el poder de las indulgencias, cuál es su eficacia para la remisión, no sólo de la pena canónica, sino del castigo temporal debido a la justicia divina por el pecado pasado; y qué auxilio se concede de este tesoro celestial de los méritos de Cristo y sus santos, a los que han fallecido verdaderos penitentes en el amor de Dios, antes, sin embargo, que hayan satisfecho debidamente por medio de frutos dignos de penitencia por los pecados de comisión y omisión, y están ahora purificándose en el fuego del purgatorio, para que pueda serles abierta una entrada en aquella eterna región, donde no se admite nada manchado» (1).

Aquí, pues, tenemos a los teólogos romanos diametralmente opuestos sobre la misma doctrina los unos a los otros. Nosotros los protestantes podemos mirar este *Bellum papale*, o guerra de opiniones, con justificada sonrisa, e indicar a nuestros hermanos romanistas que, cuando ellos se hayan puesto de acuer-

(1) *El Directorio de los legos*, para el año de 1825.

Es digno de observarse que León XII acuñó una medalla para conmemorar este jubileo, llevando por un lado su propia imagen, y por el otro, la de la Iglesia de Roma, simbolizada por una *mujer*, sosteniendo en su mano derecha una *copa*, con la inscripción siguiente a su alrededor: *sedet super universum;* que puede traducirse así: «todo el mundo es su silla».

La Babilonia mística del Apocalipsis está representada teniendo una copa en su mano (Apoc. XVII, 4) llena de abominaciones. Esta *Reina* se supone que gobierna sobre todas las naciones. Sabemos que la reina de Babilonia fué adorada como Rhea (*Cronicon Psachace*, vol. I, p. 65. Bonn. 1852), la gran madre de los dioses (Hesiodo, *Theogonía*, v. 453, p. 36. Oxford 1737), cuya copa rebosaba abominaciones del más repugnante carácter, y este emblema apocalíptico de la ramera con la copa en su mano, fué representado en los símbolos de la idolatría, derivados de la antigua Babilonia, como eran mostrados en Grecia, porque así era representada originalmente la Venus griega. Véase la *Enciclopedia Bíblica*, que da un grabado de la mujer con la copa, hallado en Babilonia. Pausanias describe una diosa gentil, con una copa en su mano derecha, (lib. I. Attica, c, XXXIII, p. 81. Leipzic 1696).

do entre sí sobre su propia doctrina, será tiempo oportuno para que nos prueben que somos herejes por no creer como ellos creen.

Como materia de *doctrina* o *fe* el credo de la Iglesia de Roma, dice simplemente: «Yo también afirmo que el poder de las indulgencias fué dejado por Cristo a la Iglesia, y que el uso de ellas es muy saludable para el pueblo cristiano». El Concilio de Trento no da definición alguna, pero añade «que debería mostrarse moderación en conceder indulgencias, conforme a la antigua y aprobada costumbre de la Iglesia, para que no se debilite la disciplina eclesiástica por una excesiva laxitud».

Ahora bien: nosotros sostenemos que, mientras la Iglesia de Roma se ha desviado de la antigua costumbre, las últimas citas dadas incluyen la «costumbre» de la Iglesia de Roma en el tiempo presente, sea lo que quiera lo que Verón o cualquier otro romanista, que se avergüence de la enseñanza práctica de su Iglesia, diga en contrario. Como ya se ha dicho, nada tenemos que ver con la falibilidad o infalibilidad de los papas, o la variación de opiniones que existe en el tan llamado centro de unidad. La definición dada es la enseñanza práctica y aceptada de la Iglesia de Roma al presente, por monstruosa, degradante y antibíblica que sea, como ciertamente lo es.

VI. Intimamente conexionado con el asunto de las indulgencias está la publicación por los papas del «jubileo». El jubileo se define así:

«Un jubileo significa una indulgencia plenaria en su forma más amplia, concedida en diferentes períodos por el soberano pontífice a aquellos que, o residiendo en Roma, o visitándola, visiten allí las iglesias y hagan otras obras prescritas de piedad, oración, ayuno y limosnas, con confesión y comunión, que van siempre unidas para la concesión de estas indulgencias, para facilitar la vuel-

ta de los pecadores a Dios por el ejercicio de la religión, últimamente mencionado» (1).

Bonifacio VIII, en el año 1300, fué el primer papa que tomó sobre sí la responsabilidad de proclamar un jubileo, aunque no con ese nombre. Sus predecesores, Calixto II, Eugenio III, y Clemente III habían recogido tan rica cosecha por la publicación de las simples indulgencias, que este papa, más osado, dió un paso más para ver, probablemente, cómo podría imponerse a la credulidad del género humano, conociendo que, si ésto tenía éxito, tendría segura una rica cosecha. Para hacer que la efusión del tesoro de la Iglesia fuése más precioso, Bonifacio proclamó que el jubileo no ocurriría sino una vez en un siglo. Tan celoso fué de este privilegio, que concluyó su bula de esta manera:

«No ose nadie infringir esta bula de nuestra constitución, y si presume intentarlo, sepa que incurrirá en la indignación de Dios Todopoderoso y de Pedro y Pablo, etc. (2)».

Sin embargo, apenas habían pasado cuarenta años, cuando Clemente VI, año 1343, ardía ya en el deseo de hacer bien a la humanidad, y obtener las ventajas que había de ganar por el cambio de tesoros terrenales por los celestiales. Así que redujo el período a cincuenta años, e impuso el mismo anatema y en las mismas palabras que su predecesor, sobre los que violaran su decreto. Este papa fué el que inventó el nombre de

---

(1) *Instrucciones y Devociones para la Adoración de las Cuarenta Horas*, ordenada en las iglesias durante el Jubileo de 1852. Publicado con la aprobación del M. R. Dr. Cullen. Duffuy, Dublín 1852.

(2) «Nulli hominum liceat hanc paginam nostrae constitutionis.... infringere: siquis attentare praesumpserit. indignationem omnipotentis Dei... noverit se incursurum». (Corpus. Juris. Canon. lib. V. tít. 9, c. 1, vol. II, p. 315. París 1612, y para la Bula de Clemente VI, ibid. p. 317).

«Jubileo». Pero cincuenta años era una división muy larga de tiempo; así que Urbano VI, en 1389, no obstante la antedicha prohibición y amenazada indignación, teniendo también ojo avizor sobre el valor comercial del género puesto a su disposición, encontró pronto un pretexto para publicar otro jubileo: redujo el período a treinta y tres años, por ser esta la edad de nuestro Salvador. Paulo II, año 1464, no quiso ser eclipsado por sus predecesores, y desafió también la tempestad y redujo desinteresadamente el período a veinticinco años, poniendo así el beneficio al alcance de cada generación; tal fué su excusa, mientras Pío IX, en ejercicio de aquel espíritu benévolo, que se nos dice que tenía en un grado abundantísimo, redujo el período a seis años. Publicó un jubileo en Noviembre de 1851, y además otro en Septiembre de 1857, y otros posteriormente. ¿Y por qué no (si hay algún bien práctico en el jubileo) una vez al año, o aún con más frecuencia.

Al anunciar a su rebaño el hecho de este último jubileo, un obispo usó estas palabras:

«Probablemente habréis oído de algunos de vuestros hermanos de las otras diócesis, que el santo padre se ha dignado abrir otra vez el tesoro espiritual de la Iglesia, y conceder un jubileo á todo el mundo (1)».

El provecho pecuniario para Roma por estos jubileos fué enorme, pues ellos llevaron a aquella ciudad un inmenso número de *devotos* (?) para ganar el beneficio de la indulgencia plenaria, por la cual pagaban dinero constante en cambio (2). El pueblo venía al parecer pa-

---

(1) «El registro Semanal» para Mayo 1. 1858.

(2) «Los obispos», dice Mosheim, «cuando necesitaban dinero para sus privados placeres o para las exigencias de la Iglesia, concedían a

ra que sus pecados fueran borrados; pero si hemos de dar crédito al historiador católico-romano Fleury, se producía el efecto contrario. El nos dice que Alejandro VI proclamó un jubileo en el año 1500, y aunque el número de asistentes no fué tan numeroso como en anteriores ocasiones, a causa de las guerras que entonces turbaban la Italia, sin embargo, «la licencia y el desorden reinaron en Roma más que en ningún otro lugar del mundo. El crimen estaba en el trono, y jamás, quizá, se había visto tan monstruosa corrupción de la moral, especialmente entre los clérigos (1)».

Se completará nuestra definición, si añadimos aquí los términos en que podía obtenerse el beneficio del último jubileo. Con fecha 2 de Febrero de 1858, el doctor Wiseman publicó lo que él llamó *Indulto y Proclamación Cuadragesimal*, que apareció en los periódicos semanales romanos, declarando «las condiciones para obtener el jubileo», las cuales son como sigue:

---

su rebaño el poder de comprar la remisión de las penas impuestas a los transgresores, por una suma de dinero, que debía ser aplicada a ciertos propósitos religiosos; o en otras palabras, ellos compraban indulgencias, que venían a ser un inextinguible manantial de opulencia para las órdenes episcopales, y los habilitaban, como es bien sabido, para formar y ejecutar los más difíciles amaños para el incremento de su autoridad, y erigir una multitud de edificios sagrados que aumentaban considerablemente la pompa y esplendor exterior de la Iglesia. Para justificar, por lo tanto, estas medidas escandalosas de los pontífices, fué inventada una monstruosa y absurda doctrina por Santo Tomás, en el siglo siguiente (el XIII) y que contiene, entre otras, las siguientes enormidades: «Que existía actualmente un inmenso tesoro de méritos compuestos de las obras piadosas y virtuosas acciones que los santos han hecho más de las necesarias para su propia salvación, y que eran, por lo tanto, aplicables para hacer bien a otros; que el guardador y dispensador de este precioso tesoro era el Pontífice romano, y que, consiguientemente, estaba autorizado para asignar a aquellos que considerase más conveniente una parte de este inextinguible manantial de méritos, proporcionado a su respectiva culpa y suficiente para librarle del castigo debido a sus crímenes». Es una muy deplorable señal del poder de la superstición, que una doctrina tan absurda en su naturaleza, y tan perniciosa en sus efectos, sea, sin embargo, mantenida y defendida por la Iglesia de Roma».—(Mosheim, *Historia Eclesiástica*, siglo XII, cap. III, sec. 3. Londres 1825. Véase también *Historia de la Iglesia*, de Neander, vol. VII, p. 485. Londres 1852).

(1) *Historia Eclesiástica* de Fleury, tom. XXIV, p. 399. París 1769.

1a. «Una contrita y sincera confesión del pecado, y la absolución sacramental».

2a. «La digna y devota recepción de la bendita Eucaristía».

3a. «Una visita a tres iglesias, o tres visitas a una».

4a. «En cada visita orar un corto espacio por la exaltación y prosperidad de la santa madre Iglesia y de la sede apostólica: por la extirpación de la herejía, y por la paz y concordia de los príncipes cristianos, y la paz y la unidad de todo el pueblo cristiano».

5a. «Dar primero una limosna a los pobres, y además contribuír a la propagación de la fe, para cuyo distinto objeto el sacerdote, al leer la pastoral, señalará unos cepillos claramente rotulados que se colocarán en cada una de las iglesias».

6a. «Ayunar un día».

«Por la observancia de estas condiciones el Santo Padre concede indulgencia plenaria, en forma de jubileo, *aplicable a los fieles difuntos*».

Ahora bien, nosotros combatimos todas estas condiciones, y declaramos que son una imposición y un fraude.

En cuanto a la primera condición, el pecado del penitente debe ser primeramente absuelto por la confesión y absolución. Si se admite que se requiere como elemento un sincero y verdadero arrepentimiento (llamado técnicamente *contrición*), entonces ni exigiríamos la confesión al sacerdote, ni su absolución para limpiar el pecado, ni la indulgencia para perdonar el castigo debido al pecado, supuesto que ha sido perdonado y absuelto; porque el Concilio de Trento declaró «que la perfecta contrición reconcilía a un hombre con Dios, antes que sea recibido el sacramento de la penitencia»; y el catecismo de Trento lo expone más claro de esta manera:

«La contrición jamás puede ser rechazada por Dios,

jamás puede ser desagradable a él; aún más, tan pronto como hemos concebido esta contrición en nuestros corazones, nos son perdonados nuestros pecados. Confesaré, dice: contra mí mis rebeliones a Jeová, y tú perdonaste la maldad de mi pecado (1)».

Si Dios perdona el pecado, siendo un Dios justo, también perdona el castigo. Esto no lo negará ningún romanista, en cuyo caso son inútiles las indulgencias. Sí, por otro lado, un sacerdote nos dice que tiene poder, por medio de la confesión, para absolver al pecador de su pecado, cuando el arrepentimiento es imperfecto, cuyo poder pretende tener; realmente entonces él tomó sobre sí mismo la autoridad y prerrogativa de admitir en el reino del cielo a aquellos a quienes Dios excluiría, o en otras palabras, el perdonar el pecado que Dios mismo no perdona. En uno y otro caso, por lo tanto, la aplicación de la indulgencia, aún en tiempo del jubileo, no puede tener ningún efecto con la condición establecida por el doctor Wiseman.

Además, respecto a las otras condiciones, nosotros pondremos frente a la teoría del Dr. Wiseman el *dicho* de otros romanistas. El Dr. Murray, arzobispo papista irlandés, testificó bajo juramento ante un comité de la Cámara de los Comunes de Inglaterra, que en la *Regla de la fe católica* de Verón, de la que ya hemos citado algunos pasajes, se encontraba (entre otros libros) la más auténtica exposición de la fe de la Iglesia católica. El Dr. Wiseman hace depender la recepción de la operación de ciertos actos que especifica, y de la contribución con fondos para los cofres de la Iglesia para propagar la fe romana.

Verón rechaza éste sistema, y dice (p. 61):

---

(1) Concilio de Trento, ses. XIV, cap. 4.

«Ningún jubileo o indulgencia, concedida por el papa o por un Concilio, sea plenaria o de otra clase y limitada a cierto número de años, o particular, ésto es, concedida por razones particulares o dependiente de practicar ciertos actos especiales, es artículo de fe: o en otras palabras: la validez de cualquier jubileo o indulgencia no es de aquella certidumbre que es esencial a cada uno de los artículos de la fe; mientras muchos de estos no son más que probablemente válidos, otros que tienen cierta aceptación, no teniendo otro objeto que una sórdida ganancia, son escandalosos, y como tales, en su consecuencia deben ser desechados por todos los medios. Las indulgencias concedidas por los papas son mucho menos de fe».

Si las tales no son de fe, entonces todas las especificadas condiciones pueden ser rechazadas; y entonces podemos sin peligro cuestionar las condiciones del Dr. Wisemán. Quitad sus condiciones, y no obtendréis la indulgencia misma, porque, según su teoría, todas las condiciones deben cumplirse, inclusa la contribución del dinero, lo cual, según Verón, es escandaloso. Si nuestra proposición es cuestionada, exigimos que se pruebe primero, que la teoría de Verón, apoyada por la autoridad del arzobispo Murray, es errónea.

VII. A continuación, ponemos en duda todos los fundamentos sobre que se levanta la doctrina de las indulgencias, a saber:

I. Que el cástigo subsista después del perdón del pecado.

Si el pecado está perdonado, ¿por qué no se remite la pena? ¿Qué autoridad tienen los sacerdotes para decir que no van juntos los dos? Nosotros no preguntamos la *razón* que tienen para mantener su sistema, porque es obvia. Los dos procesos tienen sus ventajas:

la confesión da una influencia moral, el tráfico de las indulgencias da una ventaja material al sacerdote. Tiene doblemente asido al embaucado devoto, disponiendo tanto de su conciencia como de su bolsillo.

Las penitencias usualmente impuestas, son oraciones, ayunos y obras de caridad. Estas son, o debieran ser, actos de religiosa devoción; y si se hacen por sórdidos motivos, o como un castigo o penitencia, no pueden ser agradables a la vista de Dios. Los actos de devoción no pueden considerarse como castigos; y si no son castigos, ¿cual es el valor de la indulgencia?

2. Que hay un purgatorio:

Hemos probado que esta doctrina es una invención moderna. Fisher, célebre obispo romano de Rochester, año 1504, escribía:

«No está suficientemente claro donde tuvieron origen las indulgencias. Del purgatorio se hace muy poca o ninguna mención entre los antiguos Padres; pero después que el purgatorio empezó a aterrorizar al mundo, después que los hombres habían temblado por algún tiempo por los tormentos, principiaron las indulgencias a estar en estima. Mientras no hubo cuidado por el purgatorio, no hubo hombres que buscasen la indulgencia; porque todo el precio de la indulgencia depende del purgatorio. Quitado el purgatorio, ¿qué necesidad hay de la indulgencia? (1)».

Pero aún suponiendo que hay un purgatorio, Verón dice que no es de fe; ésto es, que puede no ser creído «que la remisión del castigo sea causada por la aplicación de nuestra satisfacción a las almas en el purgatorio (2)».

---

(1) «... Quandiu nulla fuerat de purgatorio cura, nemo quaesivit indulgentias. Nam ex illo pendet omnis indulgentiarum existimatio. Caeperunt igitur indulgentiae, postquam ad purgatorii cruciatus aliquandiu trepidatum erat». (Jon. Resffens. Epis. art. 18. Assert. Lutheran. Confut. fol. 132 Colon 1624, y fol. III. 2. Amberes 1523).

(2) Birmingham, 1833. *Regla de la fe Católica*, p. 69.

El principal valor de las indulgencias, según Fisher, depende de la existencia del purgatorio. Nosotros dejamos a nuestros lectores que reconcilien la enseñanza de Verón y Fisher como mejor puedan.

3. Que hay méritos y obras de supererogación.

Si no hay tales méritos, no puede haber indulgencias. Verón, como hemos visto, declara que la existencia de tales méritos no es artículo de fe. Nosotros, apoyados en la autoridad de la Escritura, negamos su existencia. Nosotros somos salvados por la misericordia y gracia de Dios, no por nuestros méritos, porque, «si el justo con dificultad se salva», ¿qué sobrará de los méritos de éstos para el impío?

4. Que estos méritos, si existen, pueden ser transferidos por un sacerdote para beneficio de los vivos y difuntos.

Aunque el sacerdocio romano especial y enfáticamente insiste en la afirmativa, Hilario, obispo de Poitiers, considerado como santo canonizado por la Iglesia de Roma, sostuvo «que ningún hombre después de esta vida podía ser ayudado o librado por las buenas obras o méritos de los demás, porque todo hombre debe necesariamente proveerse de aceite para su propia lámpara» (1). ¿Y dónde está la autoridad para asumir este poder? ¿Dónde la prueba de los resultados alegados? En ninguna parte. Hemos visto que no es de fe, que los méritos o satisfacciones puedan transferirse a los muertos; y Verón dice: que «no es doctrina de la Iglesia católica (ésto es, puede ser no creído o rechazado) que el justo pueda merecer para otros, en ningu-

---

(1) «Alienis operibus ac meritis neminem adjuvandum, quia unicuique lampadi suae emere oleum fit necesse». (Hilario *Coment. a Mat*, canon 27 p. 591. París 1631).

na de las varias significaciones de la palabra mérito, ni aún por mérito de congruencia, u obtener por su mérito la conversión de un pecador, ni ninguna otra gracia cualquiera» (1). Ahora bien, si ésto es así, todo el cimiento de las indulgencias cae.

VII. Negamos la antigüedad de la doctrina, como ahora se enseña.

Admitimos que, en el tercer siglo, era costumbre preceptuar las mortificaciones y severidades a aquellos que habían sido encontrados culpables de ofensas eclesiásticas. Estas han sido llamados desde entonces penitencias. Tenían poder los obispos para mitigar o rebajar estos castigos, pero como una materia de disciplina solamente; esta mitigación fué llamada perdón o indulgencia. El «caído», especialmente durante las persecuciones, debía sufrir estos castigos *canónicos*. Los mártires u otros confinados en prisión por la fe, intercedían frecuentemente por la mitigación del castigo; y el obispo les perdonaba por esta causa a condición de que dieran convenientes pruebas de arrepentimiento, y el caído era otra vez recibido en la comunión de la Iglesia. No hay en esto ni el más ligero parecido a la moderna doctrina de las indulgencias. El Dr. Wiseman alega que «hay poderosísimas razones para creer que en muchos casos la absolución precedía a la designación de la penitencia, o al menos que era concedida durante el tiempo de su operación (2)». No hay el más ligero fundamento para está aserción: negamos lo alegado y exigimos la prueba.

Alfonso de Castro, célebre fraile franciscano y arzobispo (año 1530), después de admitir que no hay

(1) Birmingham, 1833. *Regla de la fe Católica.* p. 34.
(2) *Discursos.* Londres 1851 Vol. II p. 76. Discurso XI. *Indulgencias.*

asunto sobre el que las escrituras hayan hablado menos, o del que hayan escrito menos los antiguos Padres que el de las indulgencias, añadió: «Y parece que el uso de ellas no fué recibido sino últimamente en la Iglesia (1)»; y el famoso cardenal Cayetano dijo: «No hay autoridad de la Escritura, o de los antiguos Padres griegos o latinos, que las traiga (las indulgencias) a nuestro conocimiento (2)». No se podría trazar su origen anterior a Gregorio I (601), que instituyó las indulgencias de las estaciones, y añade: «Después de él, algunos papas concedieron indulgencias muy imprudentemente y para ningún propósito». Esto es dejarlas pasar con demasiada suavidad, y nosotros procederemos con el mismo espíritu, dándoles crédito por sus buenas intenciones, admitiendo con aquellos autores citados por Tomás de Aquino (3), el cual dijo: que una indulgencia eclesiástica por sí misma no podía remitir el castigo ni en el juicio de la Iglesia ni en el juicio de Dios; sino que era una especie de fraude piadoso, por el que la Iglesia, prometiendo tal remisión, podía atraer a los hombres a la operación devota de buenas obras.

---

(1) ... Harum usus in ecclesia videtur sero receptus. (Alph, *contra haeres.* VIII *Verbo Indulgentia*, p. 115. París 1543).

(2) ... Verum quia nulla Scripturae sacrae, nulla priscorum doctorum Graecorum aut Latinorum authoritas scripta, hunc ad nostram deduxit notitiam, etc». (Thom, de Vio. Cajetan. opusc. Tract. 15. *De indulg.* cap. I, tomo I, p. 129. August. Taurin. 1582).

(3) «... Errant, qui dicunt indulgentias tantum valere, quantum fides et devotio recipientis exiget: et ecclesiam ideo sic eas pronuntiare, ut quadam *pia fraude* homines ad bene faciendum alliciat». (Thom *Summae Theol.* Supp. Tert. pars. quaest. XXV, art. IV. Colon 1620: y Greg. de Valent. *de Indulg.* c. 2, p. 1784. París 1609).

CAPITULO XII.

La tradición.

«El (Ignacio, año 70) las exhortaba (a las iglesias) a adherirse firmemente a la tradición de los Apóstoles, la cual, para mayor seguridad, consideraba necesario atestiguar, confiándola al escrito».
EUSEBIO, lib. III, c. 36.

Hemos pasado en revista algunas de las principales doctrinas enseñadas por la moderna Iglesia de Roma, y hemos demostrado también que son de invención humana. Aunque algunas de ellas sean antiguas, no lo son tanto que merezcan el carácter de apostólicas, ni aún el de ser sancionadas por lo que llaman tradición apostólica. Esto nos lleva a considerar ese último capítulo: la doctrina de la tradición.

El Concilio de Trento, en el primer decreto de su sesión cuarta, habiendo establecido que «para tener constantemente a la vista la remoción del error y la preservación de la pureza del Evangelio de la Iglesia, cuyo Evangelio, prometido antes por los profetas en la

Sagrada Escritura, fué primero publicado oralmente por Nuestro Señor Jesu-Cristo, el Hijo de Dios, quien después encomendó fuese predicado por sus apóstoles a toda criatura, como origen de toda verdad y disciplina sàlvadora», declaró, que «esta verdad y disciplina están contenidas en los libros escritos, y en la tradición no escrita, la cual ha venido hasta nosotros, o recibida por los apóstoles de los labios del mismo Cristo, o transmitida por las manos de los mismos apóstoles, bajo la inspiración del Espíritu Santo». Además declaró, que «siguiendo el ejemplo de los padres ortodoxos, recibía y reverenciaba con igual sentimiento de piedad y veneración, todos los libros, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento; y también las antedichas tradiciones, pertenecientes ambas a la fe y costumbres, ya recibidas del mismo Cristo, ya dictadas por el Espíritu Santo, y conservadas en la Iglesia católica por una no interrumpida sucesión».

Es importante observar que «para que no se suscitara ninguna duda respecto de los sagrados libros que eran recibidos por el Concilio», juzgó conveniente publicar una lista de ellos, pero no publicó esos que llama puntos de fe transmitida por la «no interrumpida sucesión», y que según él, forman la tradición no escrita. El objeto de esta omisión es claro: para que lo que no puede probarse por la Escritura, encontrase abrigo bajo el obscuro manto de la tradición. Como ingeniosamente observó Cano, obispo romano: «La tradición es asi no sólo de mayor fuerza que la Escritura, sino que casi todas las disputas con los herejes deben referirse a ella (1)». La importancia suma de las tradiciones

---

(1) Mel. Canus Loc. Theol 3, cap. III, p. 156. Colon. 1605.

para la Iglesia romana se reasume en el siguiente pasaje de un popular escritor de su tiempo, Costero, que hablando de la excelencia e importancia de la tradición, dice:

«La excelencia de la palabra no escrita sobrepuja a la Escritura que los Apóstoles nos dejaron en pergaminos; la una está escrita por el dedo de Dios, la otra por la pluma de los Apóstoles. La Escritura es letra muerta, escrita en papel o pergamino, la cual puede ser raspada o forzada al capricho; pero la tradición escrita en los corazones de los hombres, no puede ser alterada. La Escritura es como una vaina que puede recibir una espada de plomo, de madera o de cobre, y puede ser desenvainada por cualquiera interpretación. La tradición retiene la verdadera espada dentro de su vaina: ésto es, el verdadero sentido de la Escritura en la vaina de la letra. Las Escrituras no contienen claramente todos los misterios de la religión, porque no fueron dadas con el fin de prescribir una absoluta forma de fe; pero la tradición contiene en sí toda la verdad, comprende todos los misterios de la fe y todo el estado de la religión cristiana, y resuelve todas las dudas que pueden suscitarse con respecto a la fe; siguiéndose de aquí que la tradición es el intérprete de todas las Escrituras, el juez de todas las controversias, la removedora de todos los errores, y de cuyo juicio no debemos apelar a ningún otro juez; más aún: todos los jueces están obligados a guardar y seguir este juicio (1)».

La trascendencia de esta doctrina, ¿quién la negará? Pero volvamos al decreto del Concilio de Trento, sobre el cual vamos a hacer tres observaciones:

1a. La admisión de la tradición escrita, como autoridad en puntos de fe, tiende decididamente al establecimiento del error en vez de removerlo, y a la corrupción del Evangelio en vez de conservarlo en su pureza, como erróneamente se asegura.

---

(1) Coster. *Eucharist.* cap. I, p. 44. Colon 1606.

2a. Es notoriamente falso que los forjadores del citado decreto siguieran el ejemplo de los Padres ortodoxos. Nosotros retamos a que se cite alguno de los Padres ortodoxos, que mantuviera la tradición no escrita con «iguales sentimientos de piedad y veneración, que la palabra escrita» en materia de *fe*.

3a. Si los romanistas nos reproducen alguna tradición no escrita recibida de Cristo, o dictada por el Espíritu Santo, y conservada en la Iglesia por una continuada sucesión, o alguna segura evidencia de su autenticidad, la recibiremos.

El decreto Tridentino asegura, como una materia de hecho, que se siguió el ejemplo de los Padres ortodoxos, al formar la anterior declaración de fe. Es cosa admitida, sin embargo, que (1) «no es artículo de fe católica que la Iglesia no pueda errar en *materias de hecho* con respecto a la fe, o en materias de especulación, o política civil, que dependen del juicio o testimonio meramente humano». Según el Dr. Wiseman, para llegar a una razonable decisión en un «examen histórico», debe emplearse toda la «prudencia humana» hasta llegar al hecho. Las citadas materias de hecho pueden por lo tanto, ser puestas en duda sin el cargo de herejía, e incumbe a aquellos que citan una materia como hecho, probar que lo és. Y como la misma esencia de la tradición está, o debe estar, basada sobre un hecho, este hecho debería ser tan patente que se recomendase por sí mismo de la manera más indudable y clara.

Se alega, sin embargo (como veremos) que estas

(1) *Fe de los cotólicos*, de Kirk y Berington, Prop. XI, pág. 477. Londres, 1846.

tradiciones están ahora consignadas en el escrito. Así que los hechos pueden, si son valederos, ponerse fuera de duda con prueba adecuáda. Mientras, pues, estamos prontos a admitir todas aquellas doctrinas que pueda probarse haber sido recibidas de Cristo mismo, o dictadas por el Espíritu Santo, y conservadas en la Iglesia católica, solemnemente negamos que los dogmas característicos del romanismo de hoy estén dentro de la tradición así definida.

Además, téngase presente esta observación: si la doctrina de la tradición, como ellos pretenden, había sido admitida por los Padres y transmitida «de mano en mano», hasta el tiempo en que se reunieron los doctores de Trento (Abril 1546), el Concilio no hubiera tenido más que declarar simplemente la enseñanza de la Iglesia sobre este punto, y no hubiera habido cuestión alguna; pero no fué así, porque el Cardenal Pallavicino y el Padre Pablo Sarpi, que escribierón la historia del Concilio de Trento, testifican que, cuando se discutió la doctrina de la tradición, hubo tantas opiniones como lenguas (1).

Si, pues, la cuestión acerca de si la tradición debía ser considerada con la misma reverencia que las Escrituras, formó el tema de un caluroso debate (siendo propuesta tal doctrina únicamente como de autoridad de la tradición); ¿sobre qué principio podía pedírsenos que aceptásemos como puntos de fe, proposiciones que están especial y únicamente basadas en la tradición? Los romanistas nos dicen que hay en la Iglesia una autoridad, en materia de doctrina, de igual valor que las Escrituras, a saber: la tradición. Nosotros afirma-

(1) «Tot sententias quot linguas tunc fuisse comperio». (Pallav. lib. II, cap. 2, Romae 1656. Sarpi, lib. II, s. 45, 47. Gén. 1629.

mos, sin temor de que se nos contradiga, que en el Concilio de Trento, año 1546, fué POR PRIMERA VEZ declarado que la tradición oral era de igual autoridad que las Escrituras, y que debía ser recibida con *iguales* sentimientos de piedad y reverencia.

Roma con esto pone en evidencia el hecho de que enseña como artículos de fe puntos de doctrina que no se encuentran en las Santas Escrituras. Melchor Cano, citado por Paulo III al Concilio de Trento, testificó que muchas cosas pertenecen a la doctrina y fe de los cristianos, que no están contenidas ni clara ni oscuramente en las Santas Escrituras (1)»; y Domingo Banhes dijo: «No todo lo que pertenece a la fe católica está contenido en los libros canónicos, ni clara ni oscuramente». «Todas las cosas necesarias para la salvación no han sido encomendadas a las Escrituras (2)».

Para entender con exactitud lo que la *tradición* significa, adoptemos las definiciones dadas por el doctor Wiseman, con sus mismas palabras, en sus *Discursos sobre la doctrina y prácticas de la Iglesia católica romana* (3).

Admite que las Escrituras son la palabra de Dios, que él llama la palabra escrita (4), pero que los apóstoles, dice: no consideraron las Escrituras como el solo fundamento sobre el que está edificada la Iglesia. Ellos emplearon, en realidad, dos códigos; el escrito y el no escrito. Dice (5):

---

(1) Mel. Canus, *De Loc. Theol.* lib. III, c. 3, Opera, tom. I, p. 198. Matriti 1785. El dice que esto ha sido probado por Inocencio III, en su tratado *De celebratione*.

(2) In sacundam secundae, S. Thomae, q. I, art. X. Concil. II, col. 519, Venecia 1587. Ibid. Concil. V, col. 542.

(3) *Discursos*. Londres 1851.

(4) Discurso III, pp. 58, 60.

(5) Discurso V, pp. 128, 130.

«A los apóstoles les fué dada autoridad para enseñar y por ellos a sus sucesores, juntamente con un código no escrito; así que lo que después escribieron no fué sino la fijación y consignación de *parte* de aquello de que estaba ya en posesión la Iglesia».

Pero asegura que esta palabra no escrita es un «cuerpo de doctrinas que, a consecuencia de expresas declaraciones en la palabra escrita, creemos no han sido encomendadas en los primeros instantes a la Escritura, sino confiadas por Cristo a sus apóstoles y por los apóstoles a sus sucesores» (1). Dice más aún: «He hecho notar más de una vez, la inexactitud de aquel método de argüir, que exige que probemos cada una de nuestras doctrinas individualmente por las Escrituras». Sostiene que «muchas de estas verdades fueron encomendadas al cuidado de la tradición (2)»; pero desea que nos guardemos de caer en el error vulgar de suponer que estas tradiciones no son fijas y ciertas: en realidad no se puede negar que no están ahora reducidas a la escritura. Mas el Cardenal pasa por alto el hecho que supone el gran punto que ha de probar, a saber, que hubo un tiempo preciso en que fueron por primera vez encomendadas a la Escritura. ¿Fueron encomendadas por los apóstoles o por quién?

«Por los términos *palabra no escrita* (dice) no debe entenderse que estos artículos de fe o tradiciones no estén en ninguna parte consignados. Porque, suponed que se suscita una dificultad al considerar cualquier doctrina, de tal modo que los hombres difieran y no sepan lo que precisamente han de creer, y que la Iglesia juzgue prudente o necesario definir lo que debe creerse; el método adoptable debe ser examinar muy cuidadosamente los escritos de los Padres de la Iglesia para asegurarse de lo

(1) Discurso III, p. 60.
(2) Discurso XI, vol. II, p. 53.

que en diferentes países y siglos sostuvieron; y entonces coleccionar las opiniones de todo el mundo y todos los tiempos; no ciertamente para crear nuevos artículos de fe, sino para definir lo que ha sido siempre la fe de la Iglesia católica. Se procede en toda dificultad, como una materia de examen histórico, y se usa toda prudencia humana para llegar a una decisión razonable (1)».

La investigación, por lo tanto, se convierte en un examen histórico; en el cual cualquiera persona que tenga una extraordinaria dosis de paciencia, y conocimiento de las lenguas muertas, puede llegar a una decisión respecto a lo que fué o no fué de fe en la primitiva Iglesia, tanto como el Dr. Wiseman o cualquier otro sacerdote romano.

Nosotros decimos, que esta misma investigación dará por resultado, como así ha sido, en la demostración, que las doctrinas peculiares del romanismo, que ahora forman el credo autoritativo de la Iglesia papal, no formaron parte de ningún credo aceptado o artículo de fe de la Iglesia cristiana en los cinco primeros siglos. En ningún punto de la fe romana se destaca ésto tanto como en el dogma que estamos considerando. Mientras se admite que ciertas ceremonias fueron introducidas en el culto cristiano en los primeros tiempos, de las cuales después se dedujeron doctrinas que se impusieron a los cristianos bajo la presunta autoridad de la Iglesia por eclesiásticos interesados en ello, nosotros sostenemos, que estas innovaciones se hicieron sin la sanción de la Escritura, y sólo tuvieron la autoridad de la dudosa y desautorizada *tradición* para ser sostenidas. Todas las tradiciones romanas fueron introducidas con posterioridad a los días de los apósto-

(1) Discurso III, tom. I, p. 61.

les. Paso a paso, poco a poco, la costumbre vino a arraigarse en el sistema, y eventualmente tomó la forma de doctrina y fué impuesta como tal, hasta venir a formar la masa de corrupciones de los siglos precedentes, recogida, sancionada y codificada por los doctores de Trento.

En 1564 por primera vez, fueron añadidos doce artículos al antiguo credo, comprendiendo estas novedades, e imponiéndolas bajo pena de eterna condenación. Uno sólo de estos artículos dice lo bastante por su misma vaguedad: se nos exige en él aceptar todas las cosas enseñadas y definidas no sólo por el Concilio de Trento, sino por todos los otros Concilios ecuménicos. La Iglesia, que al presente ésto exige, no tiene presente que no ha definido tadavía qué Concilios deben o no deben considerarse ecuménicos. Los romanistas no están aún de acuerdo respecto a las partes de estos Concilios que deben ser admitidas o rechazadas. Pero hay una dificultad más formidable. El cardenal Belarmino, dice: «que los libros de los Concilios, estando guardados con negligencia, abundan en errores (1)». Y con respecto al testimonio de los Padres, a quienes quisiera remitirnos el doctor Wiseman, su Iglesia no ha publicado ninguna lista autoritativa de sus obras, ni podrá atestiguar la exactitud o autenticidad de ninguna de ellas; ni se podrá negar que los escritos de muchos de los Padres han sido muy corrompidos, enmendados y expurgados, cuando convenía a las ideas de la Iglesia de entonces.

Se nos refiere en términos precisos á los documentos escritos, por los cuales se establece la verdad y

---

(1) «Libri conciliorum negligenter conservati sunt, et multis vitiis scatent», (Bell , *de Concil.*, lib. I, c. 2, secc. 1. Praga 1721).

origen de la tradición. Si se admite que el texto de estos documentos escritos está corrompido, ¿qué confianza podemos poner en ellos, de que nos proporcionan la evidencia que buscamos? Mas si estos mismos escritos se colocan ante nosotros como una evidencia contra el protestantismo, entonces nos es completamente lícito aducirlos como evidencia contra la teoría propuesta por el Dr. Wiseman. Nosotros afirmamos pues, que, hecho un cuidadoso examen de los primeros escritos que se pueden presentar, se encuentra que las prácticas fueron introducidas de tiempo en tiempo en la Iglesia, y su uso sancionado solamente por la autoridad de *la tradición*, pero que para establecer puntos de doctrina *se apelaba solamente a* las sagradas Escrituras *como de autoridad.* No sólo eso, sino que, cuando los primitivos cristianos aplicaron el término *tradición* a los puntos de doctrinas, se referían expresamente a las tradiciones transmitidas por los apóstoles *en sus escritos.* Arguyendo con los herejes de su tiempo (año 140), Ireneo aplicó esta palabra tradición a aquellas doctrinas que los mismos romanistas admiten que están claramente enseñadas en las Escrituras. Declaró «que las Escrituras son perfectas como dictadas por la Palabra de Dios y su Santo Espíritu (1)». Y dice:

«No hemos conocido la dispensación de nuestra salud; sino por aquellos por quienes el Evangelio vino a nosotros; cuyo Evangelio ciertamente predicaron entonces, pero después por la voluntad de Dios transmitieron en las Escrituras lo que había de ser el fundamento y columna de nuestra fe (2)».

---

(1) «Scripturae quidem perfectae sunt, quippe a Verbo et Spiritu ejus dictae». (Iren. *cont haeres.* lib. II. c. 47, p 173. Londres 1522, y Edit. Grabe, 1853; y c. 25, p. 117, Edit. Basil. 1526).

(2) «Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos per quos evangelium pervenit ad nos: quod quidem tunc praeconiaverunt, postea vero per Dei voluntatem in Scripturis nobis tradiderunt fundamentum et columnam fidei nostrae futurum». (Iren. *Advers. haeres.* lib. III., c. 1, p. 198. Oxon, 1702; y p. 117. Basil. 1526).

Y en realidad este mismo Padre acusaba a los herejes de su tiempo, de usar en este mismo asunto el argumento constantemente propuesto por los romanistas de hoy contra los protestantes.

«Cuando (los herejes) son combatidos con las Escrituras, se vuelven y acusan a las Escrituras mismas, como si ellas no fueran exactas y de autoridad, y porque son ambiguas, y porque por ellas no puede ser encontrada la verdad por aquellos que ignoran la tradición, porque la verdad no nos fué transmitida por escrito, sino de viva voz (1)».

Y mientras Tertuliano (año 194) da gran valor al uso, costumbre y tradición, la cual admite que no está autorizada por la Escritura, sobre las cuestiones de doctrina, considera solamente a las Escrituras de autoridad. Al argüir con los herejes, exige las pruebas de las Escrituras. «Si no está escrito, teman aquel *¡ay!* lanzado contra los que añaden o disminuyen (2)». Suicer, el célebre profesor de griego, cuyas obras son casi indispensables para estudiar los Padres, cita ejemplos del hecho de que la palabra PARADOSIS, *traditio* (tradición) fué usada como sinónimo de la palabra escrita.

Los pasajes de los primeros Padres cristianos, que insisten en las Escrituras como las únicas de autoridad en materias de doctrina, son tan numerosos y tan bien conocidos, que hoy es trabajo y tiempo casi

---

(1) (Haeretici) quum enim et Srcripturis arguuntur, in accusationem convertuntur ipsarum Scripturarum, quasi non recta habeant, neque sint ex auctoritate, et quia varie sint dictae, et quia non possit ex his inveniri veritas ab his qui nesciunt traditionem, non enim per litteras traditam illam, sed per vivam vocem». (Iren. *cont, haeres.* lib. III, c. 2, in Ins. La misma edición: y p. 140. Edit. Basil. 1526).

(2) ....«Si non est scriptum, timeant *voe* illud adjicientibus aut detrahentibus destinatum». (Tert. contra Hermog. p. 272. París, 1580, y cap. XXII, vol. II, p. 111).

perdido repetirlos: se pueden hallar en casi todas las obras protestantes de controversia. Transcribiremos, no obstante, dos o tres de éstos, únicamente como ilustraciones. ¿Cuál podría ser más concluyente que las palabras pronunciadas en el primer Concilio general de Nicea (325) por Eusebio, obispo de Cesarea, en nombre de trescientos diez y ocho obispos allí reunidos? «Creed las cosas que están escritas: las cosas que no están escritas, ni penséis en ellas, ni las examinéis (1); y Gregorio, obispo de Nicea (379), decía: «Dejad que un hombre se persuada sólamente de aquella verdad que lleva el sello del testimonio escrito (2)»: y Cirilo, obispo de Jerusalem (386) nos presenta el asunto muy claro, cuando dice:

«Ni aún el ínfimo de los santos y divinos misterios de la fe deben ser transmitidos sin las Divinas Escrituras. No me déis fe, simplemente mientras os hablo estas cosas, si no tenéis la prueba de lo que hablo, por la Palabra santa. Porque la seguridad y preservación de nuestra fe no son sostenidas por la habilidad de la palabra, sino por la prueba de la Sagrada Escritura (3)».

Tales pasajes pudieran multiplicarse. Todos ellos tienden a probar que la moderna práctica de colocar la tradición al nivel de las Escrituras para establecer un punto de fe, era entonces considerada como muy herética. A la verdad, un padre Teófilo, obispo de Alejandría (412), dice enfáticamente: «Es obra de un espíritu diabólico seguir los sofismas de las falseda-

---

(1) Euseb. ad Philosp. in helas. Cycic. Comment. Act. Conc. Nic. P. 2. c. XIX, p. 185, Edit. Balf.

(2) Greg. Nyc. *Dialog. de Anima et Resurrect.* tom. I, p. 639. Edit. Graecolat.

(3) Cyril Hiers. Catech. IV, sect. 17, p. 108. Monac. 1848.

des humanas, y pensar cosa alguna como divina, que no está autorizada por las Santas Escrituras (1)».

No se puede, pues, prescindir de la doctrina de la tradición, porque, como hemos visto, se admite sin reserva que los romanistas mantienen doctrinas, que no están probadas en las Escrituras. Todas estas están muy convenientemente incluídas en el capítulo de las tradiciones apostólicas. La afirmación de que ellas son tales se hace fácilmente: y se confía en lo difícil que es probar que dicha afirmación es falsa. La lógica y la buena fe exigen que se pruebe una negación. Nosotros nos esforzaremos, sin embargo, para cumplir esta tarea de la siguiente manera. Tomaremos cada siglo consecutivo, y apuntaremos, en orden cronológico, claros e innegables hechos históricos, que mostrarán el origen, progresos, y completo desenvolvimiento de cada uno de los modernos dogmas del papismo contra los que nosotros protestamos. Mantenemos que, anterior a las fechas consignadas, ninguna evidencia puede aducirse de ningún códice auténtico, para mostrar que la doctrina referida existió como un artículo de fe.

El examen que vamos a emprender es tan interesante como curioso. Es un ardid común de los romanistas, cuando se alega que sus doctrinas *peculiares* son nuevas, a su vez preguntar: 1o. cuándo y cómo sucedió la innovación; y 2o. por qué y cómo acaeció que el hecho de la innovación no fué descubierto y

(1) «Daemoniaci spiritus esset instinctus, sophismata humanarum mentium sequi, et aliquid extra Scripturarum auctoritatem putare divinum». (Theophil. Alex. (A. D. 402), Op. Epist. Paschal. I, s. 6. in Biblioth. Vet. Patrum. tom. VII, p. 617, Edit. Galland).

remediado a tiempo. Respecto a la última cuestión, si fuera parte del examen, mostraríamos una regular sucesión de testigos que desde el tiempo de los apóstoles hasta la fecha de la Reforma, han dado testimonio a la verdad, ya directa o indirectamente, o con anticipación, protestado contra cada error o herejía. A la primera cuestión es a la que nos proponemos responder en la segunda parte de este libro.

CAPITULO XIII

La inmaculada Concepción de María

I. En los capítulos anteriores hemos visto, con la historia en la mano, que esa acusación de *innovadores*, que los romanos lanzan sin meditación y sin pruebas sobre los cristianos evangélicos, es precisamente la que con todo derecho estos segundos pueden y deben formular contra ellos.

Hemos visto cómo en la serie de los siglos, y según las circunstancias, Roma ha ido poniendo en su Credo los dogmas que han elaborado sus téologos, dando a todos ellos sanción el Concilio de Trento.

Tal vez esperarían nuestros lectores, que tal atrevimiento terminaría en aquella época, merced a los clamores que sin cesar han levantado los hijos de la Reforma, y a las pruebas incontestables que han amontonado con tal proceder. ¡Vana ilusión! Es ley de naturaleza que una vez dado el primer paso en una pendiente, se vaya a parar hasta el fin de ella. Y la Iglesia romana no ha parado hasta el abismo, hasta que ha declarado recientemente en el Concilio Vaticano, que el papa es Dios, pues a tanto equivale decir que

el papa es infalible. En el capítulo siguiente hablaremos de ésto.

II. Ahora vamos a hablar del nuevo dogma, que llaman la *Inmaculada Concepción*, declarado tal el día 8 de Diciembre de 1854.

Pregúnntanos sin cesar que dónde estábamos los evangélicos antes de Lutero y de Calvino. Nuestra respuesta es sencilla y convincente: en el Evangelio. Porque aunque el Evangelio hubiese sido invalidado por las tradiciones papistas, es como un diamante cubierto de tierra, que limpio y pulimentado recobra todo su brillo y todo su mérito. Los reformados estábamos y estamos en el Evangelio, porque nuestra regla de fe y de moral es el Evangelio.

Mas ahora preguntamos a nuestros adversarios: ¿dónde estabais vosotros los que ahora tenéis el dogma nuevo de la Inmaculada Concepción, antes del año 1854?

Si respondéis que en las escrituras, sobre que vamos a haceros evidente que en el Libro divino no hay tal dogma, tendremos derecho para deciros que muy ignorantes y muy descuidados han sido vuestros teólogos y vuestros papas, que en más de diez y ocho siglos no han hallado tal dogma. Si respondéis que en la tradición, también os podemos hacer ver que no decís verdad, pues no ha sido tradición eclesiástida io que explícita y denodadamente ha sido combatido por muchos Padres, por Escuelas respetabilísimas, y lo que los Padres de Trento no se atrevieron, cuando a tantas cosas se habían atrevido, a declarar dogma. Resultando de aquí, que en ningún dogma de los muchos inventados por los romanistas hay menos fundamento escriturario o tradicional que en éste.

III. ¿Cuál ha sido, según ésto, el origen de este dogma? Vamos a emitir nuestro parecer sobre este asunto.

Cualquiera que con atención siga y estudie las evoluciones del romanismo en la Historia, puede fácilmente observar que según las necesidades del corazón humano, ficticias siempre, pero exacerbadas y exageradas por aquellos a quienes convenía así han sido las invenciones de Roma para explotarlas; y como en la sociedad por demás frívola y novelesca de nuestro siglo, la mujer se ha levantado tanto y se le rinde un culto, en otros siglos desconocido, era necesario explotar este culto femenil, y llamar la atención del mundo religioso hacia la Mujer bendita entre todas las mujeres: y a las supersticiosas e infundadas prerrogativas añadir una nueva, que entusiasmase a las muchedumbres, y las llevase en tropel a los pies de las imágenes de María, esculpidas y adornadas con todos los atractivos y gracias mundanales, que hoy más que nunca buscan y ostentan las personas de su sexo. Era preciso, que ya que las muchedumbres sentían cansancio y fastidio de oír siempre las mismas cosas, se buscase un nuevo filón, un horizonte nuevo donde el genio de la poesía pudiese extender su vuelo, y con sus pensamientos y frases fantásticas pudiese de nuevo cautivar a los espíritus que desertaban. Si los romanistas de París hubiesen sido tan cuerdos como los de los alrededores de Pau, en lugar de esforzarse por su templo al corazón de Jesús en Montmartre, hubieran levantado una Iglesia a Nuestra Señora de Lourdes, rodeándola, como en los tiempos mejores del paganismo, de grutas, de fuentes, de jardines y de follaje. Nunca la basílica de Montmartre será tan concurrida y tan fecunda como la de Lourdes.

Esta tendencia de nuestro siglo la ha comprendido, la ha fomentado y la explota sagazmente la Iglesia romana con tantas apariciones de Vírgenes, y sobre todo con el dogma de la Inmaculada Concepción.

IV. ¿Tiene este dogma apoyo en las Escrituras? Ninguno. Todas ellas tienden a un punto cardinal: las del Testamento Antiguo a anunciar y simbolizar a Cristo Salvador de los hombres, y las del Nuevo a dar cuenta del cumplimiento de aquellas profecías y de la desaparición de las figuras ante la realidad que representaban. Y si María fue concebida sin pecado original, ni necesitó de los anuncios del Cristo, ni de los beneficios de su venida. María concebida sin pecado sería como Eva antes de la caída: aquella no necesitaba Salvador, María tampoco debió necesitarle, porque no tuvo pecado de que ser salvada. Esto pugna con todas las escrituras, que muchas veces dicen que «todos pecaron en Adam, que como el pecado entró por uno en el mundo y por el pecado la muerte, en Adam todos han muerto». Esto pugna con las palabras de la misma Virgen, cuando dice en su cántico: «y mi espíritu se alegró en Dios mi *Salvador*». Si María no tuvo pecado, ¿de qué la salvó Dios? Se Salva del mal, del naufragio, del incendio, de la muerte, etc.; pero cuando esto no existe no hay salvación. María no teniendo pecado no necesitó expiación por él, no necesitó Salvador; luego ha habido una hija de Adam que ha entrado en el cielo sin necesitar de Cristo. Esto destruye todas las Escrituras.

Además, la muerte corporal es pena del pecado: si Adam y Eva no hubieran pecado, ni ellos ni su descendencia hubieran muerto: María concebida, nacida y viviendo sin pecado, no debió morir; pero María mu-

rió, porque como todos los hombres, pecó en Adam. Cristo, es verdad, no pecó, y murió; pero demasiado sabemos que murió por los pecados de los hombres.

Después de ésto veamos la fuerza que tienen los testimonios de la Escritura, que en apoyo de su dogma alegan los romanistas.

1o. Génesis, cap. 3, vers. 15: «Y enemistad pondré entre ti y la mujer; entre tu simiente y la simiente suya; ésta te herirá en la cabeza, y tú la herirás en el calcañal».

Para discutir sobre este texto, debemos transcribirlo, como lo tiene la versión española de Scio trasladada de la Vulgata, que dice así: «Enemistades pondré entre ti y la mujer, y entre tu linaje y su linaje: *ella* quebrantará tu cabeza y tú pondrás asechanzas a su calcañal».

Confesamos con ingenuidad que nos asombra el atrevimiento de los traductores romanistas, quienes, a trueque de buscar algún apoyo a sus pretendidos dogmas, no vacilan en poner en la Santa Biblia cosas que le hacen decir lo que nunca dijo. El pronombre *ella*, que en la versión de Scio hemos subrayado, y que se pretende referir a la mujer, en el original hebreo no se refiere a la mujer, sino a la simiente suya, que es Cristo: por manera, que en la Vulgata hay dos defectos de versión: 1o.,no debe ser *ipsa*, sino *ipsum;* y 2o.,ni aún *ipsum* tampoco, sino *istud*, pues se refiere al sujeto más próximo: y en Scio hay el error de decir *ella* en lugar de *ésta*.

Quien se anunció desde entonces que quebrantaría la cabeza de la serpiente no fué la mujer, sino la simiente de la mujer. Así lo dice el texto hebreo, así lo han entendido los Padres, y así se desprende de la consideración de la promesa. ¿Qué les importaba en

aquel momento supremo a los dos grandes reos, Adam y Eva, el saber que la mujer quebrantaría la cabeza de su enemigo, siendo concebida sin pecado, cuando ésto tenía un carácter esencialmente personal a la mujer, y no aplicable y en nada ventajoso para ellos? ¿Cómo puede racionalmente sostenerse que Dios en aquellos solemnes y críticos momentos, en que por primera vez anunciaba a nuestros padres un Redentor de su pecado, nada dijese de éste sino que habría enemistades entre El y la serpiente, y eclipsando de esta manera al que podemos llamar el Protagonista, hiciese resaltar sólamente la personalidad y privilegio de otra segunda, y relativamente escasa en importancia, persona? ¿Qué esperanza ni qué consuelo podía dar al agobiado espíritu de Adam y Eva el saber que una hija o descendiente suya quebrantaría la cabeza de la serpiente, si ésto era para sí sóla, y no para ellos ni su descendencia? No puede admitirse, no puede sostenerse que esas palabras en los labios del Señor se refiriesen a María, como los romanistas pretenden, sino a la simiente de la mujer, como dice el hebreo, y como la recta razón dicta, aunque el hebreo no lo dijese.

Fuera de ésto, ¿María concebida sin pecado, quebrantó la cabeza de la serpiente por este hecho? No: en cáso no hizo más que obtener de ella un triunfo personal, pisarle la cabeza, pero no quebrantársela; pasar por cima de ella, humillarla, pero de ésto a destruírla, a inutilizarla, va una distancia inmensa. Cuando un cristiano vence a Satanás en la tentación, puede decirse que lo pisa, lo humilla, triunfa de él; pero que le rompe la cabeza, lo mata, lo inutilizá, no: eso sólo puede hacerlo y lo hizo el Redentor, la simiente de la mujer, Cristo. Sólo a éste y a ninguna persona

humana fuera de éste pueden aplicarse esas palabras «quebrantará tu cabeza».

2o. Y así destruído el fundamento, la piedra angular de tal dogma, caen por su base todos los demás textos bíblicos con que pretenden corroborarlo los romanistas. «Toda eres hermosa, amiga mía, y mancilla no hay en ti». *Cantar de Salomón* 4. 7. «Huerto cerrado eres, hermana miá, esposa, huerto cerrado, fuente sellada». *Ibid.* 4. 12. «Hermosa eres.... terrible como un ejército de escuadrones ordenado». *Ibid.* 6 4. ¿Quién entre los mismos romanistas ignora que estas palabras del *Cantar de Salomón* son místicas y. aplicadas a la Iglesia de Cristo, y a éste que es su Esposo? ¿Y qué nombre deberá darse a una Iglesia que, por sí y ante sí, aplica a María unas palabras que nunca de ella fueron dichas? Y aún dichas de María ¿probarían su exención del pecado original? ¿No pueden muy bien aplicarse como dichas por Cristo al alma cristiana que es su esposa, aunque haya sido concebida en pecado?

3o. Lo mismo respectivamente debe decirse de aquel trozo del *Libro de los Proverbios*, cap. 8, vers. 22 y siguientes. «El Señor me poseyó en el principio de sus caminos, en el principio antes de que criase cosa alguna. Desde la eternidad fuí ordenada, etc.» El autor de los *Proverbios* hace aquí un elogío de la sabiduría, de quien dice tantas y tan verdaderas grandezas; pero a los oídos de algún devoto romanista sonaron dulces estas pálabras, y en su entusiasmo le parecieron propias para ensalzar a María, todo fué hecho. ¿Es serio que así se tergiverse el sentido de las Escrituras, y se les haga decir lo que nunca soñaron?

4o. No menos gratuita es la aplicación a María de algunos símbolos del Antiguo Testamento: gratuita

decimos, porque nos repugna estampar el epíteto que le conviene, aunque como tenemos el deber de decir la verdad, seríamos criminâles en ocultarla: tal aplicación es impía y blasfema, pues es impiedad y blasfemia robar a Dios lo que le corresponde, para aplicarlo a la criatura. De María dicen los romanistas que es el Arca de la alianza (*Foederis Arca*), donde deben guarecerse los que quieran verse defendidos del diluvio de las divinas justicias, que han provocado sus pecados. ¿Pueden los oídos cristianos oír ésto sin estremecerse? De María dicen que es la puerta del cielo (*Janua coeli*) indicando con ésto que con sola María puede el hombre conseguir su salvación; a María llaman la «Estrella de la mañana», «Torre de David», «la Sede de la sabiduría», «Causa de nuestra alegría», «Rosa mística....», en fin, no hày en la antigüedad bíblica símbolo alguno, especialmente si por su genio gramatical es aplicable a la mujer, que no le hayan aplicado.

Permítannos antes de pasar más adelante, que después de reivindicar para Cristo todos estos títulos y privilegios y símbolos, que a El y a nadie más que a El sólo se referían, pues El sólo es el punto objetivo, el centro de toda profecía, demos un consejo cristiano a todos los romanistas de buena fe a quienes este escrito alcance. Dios siempre se ha mostrado celoso de su gloria, y una de las prevaricaciones que aún en este mundo ha castigado con severidad mayor, ha sido la de dar la gloria, que a El sólo es debida, a otro ser fuera de El. «No tendrás dioses ajenos delante de mí», fué su primer precepto en el Sinaí, «porque yo soy Jehová tu Dios».... y vosotros tenéis a María como diosa, là amáis y tenéis en ella más confianza que en el mismo Dios. Temed la ira del Señor, y no busquéis en otra

parte la causa y explicación de tanta desolación y amarguras como véis sobre vuestra Iglesia. Sabed que sólo Dios es Dios. y «a Dios sólo se debe adorar y a El solo servir». Bendecid, sí, recordad con cariño y con respeto a María; pero ni robéis a Dios su culto para dárselo a ella, ni esperéis vuestra salvación de otro más que de Dios y de su Cristo, porque «no hay otro nombre debajo del cielo dado a los hombres en que nos sea necesario ser salvos», sino el nombre de Jesús.

5o. Después de ésto, nos resta ahora llamar la atención de los lectores sobre la multitud de textos en que terminantemente se dice de todo hombre, que «en Adam todos pecaron», donde ninguna excepción se hace; y no haciéndola la escritura, ¿tiene el romanismo derecho para hacerla? Cual la hace la Escritura de Jesucristo, cuando dice (*Heb.* 4.15): «Tentado en todo según nuestra semejanza, pero sin pecado», ¿porqué la Escritura se calla de María? Cual se dice de Isaías y de Juan Bautista que fueron santificados aún en el seno de su madre, ¿por qué no había de decir algo de María, siendo aún más notable su privilegio que el de aquellos?

Además tenemos otros textos, en los cuales se hace parangón entre el viejo Adam y el nuevo, que es Cristo, y se dice que en el primero todos murieron y en el segundo son vivificados; si María fué vivificada en el segundo, hubo necesariamente de estar muerta en el primero. «Si uno murió por todos, por consiguiente todos son muertos, y Cristo murió por todos». 2a. *Corintios* 5.14 y 15.

Desengáñense los romanistas: ningún fundamento, ni aún el más insignificante, tiene en las Escrituras el pretendido dogma de la Inmaculada Concepción, an-

tes es evidente y directamente contradicho por ellas.

V. ¿Mas acaso ha sido este dogma tradición constante de la Iglesia? De ninguna manera.

Aunque realmente algunos de los llamados Santos Padres lo hubiesen así tenido, son muchísimos los que explícitamente enseñan lo contrario: aunque algunas escuelas hayan apurado sus sofismas para defender tal opinión, otras tan respetables como las primeras han sostenido con calor lo contrario: aunque algunas iglesias nacionales hayan aceptado y celebrado desde remotos tiempos tal creencia, otras lo llevaron a mal y se resistieron.

Un autor católico, hablando sobre este asunto, dice: «Consúltese la historia de los tiempos antiguos y de los »tiempos medios de la Iglesia, repásese la de los tiem»pos modernos y aún la misma contemporánea: cual»quiera podrá convencerse de que no es una creencia, »que a título de constante consentimiento se haya »elevado al augusto carácter de artículo de fe. Mu»chos siglos pasaron desde la fundación de la Iglesia, »sin que nadie pensase en la cuestión; los antiguos »cristianos, fueran aquellos venerables Santos Padres, »que con su talento e inspiración defendian la doctri»na católica y combatían los herrores de la herejía, »fueran aquellos varones constantes que antes que de»jar la fe preferían dejar la vida, fueran los más ce»losos eclesiásticos o los más devotos seglares, no cre»yeron en la Inmaculada Concepción, porque no la »encontraban consignada en los Libros Sagrados, ni »definida por los Concilios, ni enseñada por sus doc»tores, ni transmitida por las tradiciones».

Efectivamente, hasta los siglos medios es de todo punto imposible encontrar la más pequeña huella, ni

antecedente alguno, porque no lo hay. Nadie pensó ni se acordó de semejante opinión, y seguramente los cristianos de aquellos siglos primitivos no dejarían de estudiar las Escrituras con más interés que los posteriores, ni hubieran dejado de tener en grande honor la tradición si realmente ésta hubiera existido. Lo que hay es, que en los siglos medios la superstición llegó a su apogeo: olvidando la espiritualidad y sencillez del Evangelio, se multiplicaron las fiestas y las devociones particulares, y no faltó alguno que propusiera esa opinión, y a quien el vulgo ignorante y fanático de aquel tiempo prestó oído.

El primer rastro de tal creencia se halla en el año 1140, cuando algunos canónigos de Lyon establecieron por primera vez en el Occidente una fiesta semejante: mas, ¿quién ignora la censura acerba que Bernardo les dirigió, como a introductores de tal novedad? En la iglesia de Oriente es verdad que existía desde el año 880, el día 9 de Diciembre, una fiesta llamada de la Concepción; pero no era para celebrar su carácter de inmaculada, sino de milagrosa, porque Ana había sido estéril. Léase la *Homilía* que Gregorio de Nicomedia compuso para ella, y toda la veremos dedicada a ponderar el milagro de la fecundidad de Ana estéril, Ningún Padre, ni escritor alguno, anterior a esa fecha, emitió tal opinión, y ocasión tuvieron de hacerlo, pues algunos de ellos trataron de María.

Agustín dice en sus *Comentarios sobre el Génesis*, libro 10, cap. 18, n. 12, que la carne de María, «est de carnis peccati propagine», y en su *exposición del Salmo* 34, más claramente: «María ex Adam mortua propter peccatum», y aunque añade que «por reverencia hacia el Señor, cuando se trata de pecado, quiere siempre

considerar a su madre como exceptuada», se infiere del contexto, que habla de la acción de pecar, o del pecado actual (pecatum actuale).

El célebre Anselmo de Cantorbery (1109), de quien dice la fábula que introdujo en Inglaterra la fiesta de la Inmaculada Concepción, en su libro «*Cur Deus homo*», dice: «No solamente fué concebida, sino también nacida en pecado: ella también, como todos, ha tenido pecado en Adam». ¿Cómo los concepcionistas tienen valor, después de estas terminantes palabras, para contar a Anselmo entre sus partidarios?

León el Grande, en su *sermón 1o. de Nativit*, capítulo I, dice: «Así como nuestro Señor no encontró a nadie exentode pecado, *nullum a reatu liberum reperit* así también vino para el rescate de todos, *ita liberandis omnibus venit*». Esta declaración de S. León sería falsa, si María hubiese sido concebida sin pecado, pues la hubiera encontrado sin culpa, y no necesitando por consiguiente de Cristo para su salvación. En otro sermón sobre el mismo asunto, dice también: «El Señor Jesús es él sólo entre los hijos de los hombres, que haya nacido inocente; porque es el sólo concebido sin la levadura de la concupiscencia carnal».

El papa Gelasio sobre las palabras «*Ipsum audite*», dice: «Nada de lo que estos primeros padres han producido por su germen, ha sido exento del contagio de este mal, que ellos han contraído por la prevaricación, aunque este producto sea la obra de Dios, por la institución de la naturaleza. (Gel. *Epis. ad. Episc. Picen*).

Gregorio el Grande, este papa, de quien estamos muy ciertos de que era un sabio y que tenía bien examinadas las Escrituras y la Tradición, comentando el

pasaje de Job 14: 4, dice así: «Se puede comprender en este pasaje que el santo Job, penetrando hasta la encarnación del Redentor, vió que el sólo que en el mundo no haya sido concebido de sangre impura, fué aquel que vino al mundo de una virgen, para no tener nada de una concepción impura, porque no fué de un hombre y de una mujer, sino de sola la virgen María, por el Espíritu Santo formado. Este sólo ha sido verdaderamente puro en su carne, y no ha podido ser muerto por el deleite de la carne, porque no ha venido al mundo por el deleite carnal». (Lib. 12. *Moral*, capítulo 32, in Job 14: 4).

VI. Otra gran prueba de que la opinión de la Concepción Inmaculada no ha sido tradición de la Iglesia, la vemos en esa lucha terrible que entre sí han tenido hasta nuestros días la escuela Tomista y la escuela Scotista. Nadie ignora que Tomás de Aquino, a quien se llama el Angel de las Escuelas, la combatió con todas sus fuerzas, y su Orden dominicana se impuso el deber con juramento de seguirle; mientras que el no menos célebre Duns Scoto la defendió, y toda su Orden franciscana con él. Es por cierto muy sutil la salida de Juan Gerson, cuando contestando a los dominicos que le pedían pruebas de esa tradición, dice: «De la misma manera que Moisés supo más que Abrahám, y los Profetas, más que Moisés, y los Apóstoles más que los Profetas, así el Espíritu Santo reveló a los Padres más que a los Apóstoles». Innovación por cierto muy peligrosa para el sistema de la tradición perpetua y universal, pues no faltará quien con el mismo derecho pueda continuar esta cadena y decir: que a los escolásticos habrá revelado el Espíritu Santo más que a los Padres. Y en verdad que así debió ser, pues los escolásticos inven-

taron dogmas, v. g: el del Purgatorio, en el cual los Padres nunca pensaron.

VII. Si miramos a los concilios, el de Basilea (Ses. 36, 17 de Diciembre de 1439) declaró dogma esta opinión; pero sus actas no fueron aprobadas por el Papa, y por consiguiente su declaración quedó sin valor alguno. El famoso Tridentino, que muy detenidamente examinó esta cuestión, porque tuvieron mucho empeño en este examen los obispos de España, no se determinó a fallarla, a pesar de que con ello hubiera dado un rudo golpe al Protestantismo, y únicamente manifestó que «al hablar del pecado original, no era su ánimo comprender en él a la Virgen María». No debía pues, ser tan clara y tan constante esta tradición.

Así las cosas, un español, Francisco de Yego (1620) excitó de nuevo la controversia, despertándose con este motivo un verdadero fanatismo en España en pro de esta doctrina. La gente llegó hasta insultar las estatuas de Tomás de Aquino. Felipe III y IV enviaron embajadas extraordinarias para pedir la promulgación. Paulo V (1617) y Gregorio XV (1622) prohibieron la controversia pública y privada sobre este asunto. Clemente XI hizo general a toda la cristiandad la fiesta de la Concepción, que ya en algunas partes se celebraba (6 de Diciembre de 1708).

Pío IX (2 de Febrero de 1849) publico una Encíclica mandando a todos los obispos que comunicasen a Roma su opinión y la de sus respectivas diócesis sobre el asunto; y a pesar de la opinión contraría de muchos de ellos, como el obispo de Paderbon, de Ermeland y de Breslau, el arzobispo de París y el cardenal de Schwarzemberg de Praga, el día 8 de Diciem-

bre del año 1854, en presencia de 54 cardenales y de 140 obispos, declaró dogma la Inmaculdna Concepción.

Si tal dogma tiene o no fundamento en las Escrituras o en la tradición, los lectores juzgarán. Si tenemos o no tenemos derecho para acusar al romanismo de innovador, en la conciencia de todos está.

CAPITULO XIV

La Infalibilidad del Papa

Este es el dogma más moderno de la Iglesia romana, pues no ha sido impuesto como artículo de fe hasta el año de 1870. Hasta aquel año ninguno, lego o eclesiástico, estaba obligado a aceptarle, pero desde entonces todos los que le negaren son herejes, son excluídos del rebaño de Cristo, e infamados con el anatema que los entrega a la ira de Dios.

La misma palabra «Infalibilidad» es relativamente moderna, y no se encuentra ni una sola vez en la antigua literatura de la Iglesia. La idea de que la Iglesia Universal era la depositaria de la verdadera fe, se encuentra hece mucho tiempo, pero hasta *ahora* no estaba decidido dónde moraba esta infalibilidad. Algunos mantenían que en todo el cuerpo de los creyentes, otros que en el Concilio General. otros que en el Concilio General y el Papa juntamente, y otros que en el Papa. Sin embargo, como todos convenían generalmente en que la infalibilidad residía en olguna parte y que su residencia se debía determinar, Pío IX

convocó un Concilio general de prelados de la Iglesia de Roma para fijar la controversia.

Este Concilio se reunió en Roma, y después de mucha discusión se determinó que la infalibilidad pertenecia al Papa de Roma. La conclusión del Concilio fué adoptada por el Papa, y en una constitución o Bula expedida en Julio de 1870, la nueva doctrina fué dada oficialmente en la Iglesia como un artículo de fe. Como esta Bula (*Pastor AEternus*) contiene un resumen de las razones en que está basada la infalibilidad, será bueno hacerla el fundamento de nuestras observaciones. Esta Bula consta de una introducción y cuatro capítulos, sobre cada uno de los cuales diremos algo.

I. La introducción establece que el Señor, «prefiriendo a Pedro entre los demás apóstoles, instituyó en él el principio perpetuo de la unidad, y un visible fundamento, sobre el cual sería erigido un sólido y eterno templo». Esto hace de Pedro el fundamento de la Iglesia; pero en 1a. *Cor.* 3: 11, leemos: «Porque nadie puede poner otro fundamento que el que está puesto, el cual es *Jesu-Cristo*». Este fundamento, nos dice el apóstol Pablo (ver. 10), le había él puesto, significando que había predicado a Cristo como el fundamento de la fe.

En la carta a los de Efeso 2: 20, se les dice que están «edificados sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, siendo la principal piedra del ángulo Jesu-Cristo mismo, etc.» De este modo todos los apóstoles participan del mismo honor y aún los profetas entran a participar del mismo honor y aún los profetas entran a participar con ellos. Y otra vez, en el *Apocalipsis* 21: 14, leemos que la ciudad celestial tenía «doce fundamentos, y en ellos los doce nombres de los

doce apóstoles del Cordero». Véase también *Isaías* 28: 16, *Mateo* 21: 42.

El apóstol Pedro nunca reclamó ser el fundamento de la Iglesia (véase *Hechos* 4:11): y ninguno de los apóstoles le confirió este honor en sus escritos.

II. En el primer capítulo de la Bula tenemos las pruebas de la supuesta institución de la primacía apostólica de Pedro. En él encontramos una referencia a las Escrituras: «A Simón únicamente, es a quien El había dicho: «Tú serás llamado Cefas». Después que hubo proferido su confesión: «Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios viviente», el Señor le dijo: «Bienaventurado eres Simón, hijo de Jonás: porque no te lo reveló la carne ni sangre, sino mi Padre que está en los cielos. Y yo te digo, que tú eres Pedro, y sobre esta piedra (petram) edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Y a ti daré las llaves del reino de los cielos. Y todo lo que ligares sobre la tierra, ligado será en los cielos, y todo lo que desatares sobre la tierra, será también desatado en los cielos». Después sigue una referencia a las palabras de Nuestro Señor a Pedro (*Juan* 21. 15, etc.): «Apacienta mis corderos; apacienta mis ovejas».

Con respecto a la cita de *Mateo* 16: 16-19, baste decir que el poder de ligar y desatar está en *Mateo* 18: 18, conferido por Cristo a *todos* los apóstoles; y con éstas concuerdan las palabras del Señor en *Juan* 20: 21, 22. Si todos los apóstoles poseían este privilegio, la posesión de él por Pedro no prueba su supremacía. Las palabras de *Juan* 21: 15, 17, no prueban la supremacía de Pedro, porque Pablo dice a los ancianos de Efeso: «Mirad por vosotros y por todo el rebaño, en que el Espíritu Santo os ha puesto por obispos,

para apacentar la Iglesia de Dios, la cual ganó por su sangre». *Hechos* 20:28.

Así también Pedro mismo dice a los presbíteros, uno de los cuales se llama a sí mismo: «*Apacentad la grey* de Dios que está entre vosotros», etc. (1a. *Ped.* 5: 1,2). No hay una palabra en el Nuevo Testamento para mostrar que Pedro reclamara jamás jurisdicción alguna sobre los otros apóstoles y obispos de la Iglesia. El conocía demasiado bien la significación de las palabras de Cristo en *Mateo* 23:8-12.

Pero el Papa dice que la nueva doctrina ha sido «siempre admitida por la Iglesia católica». ¿Entonces a qué esta gran demostración? Ciertamente los santos no todos la han recibido. No el gran Agustín que dice acerca de las palabras «sobre esta piedra edificaré mi Iglesia», que la piedra es Cristo.

Cipriano enseña que el poder que se dió primero a Pedro, fué después conferido a los demás apóstoles. Tertuliano claramente enseña que cualquiera que fuera el poder que el Señor diera a Pedro, le fué conferido personalmente: las llaves fueron usadas cuando Pedro predicó a los Judíos (*Hech.* 2:22); y el poder de atar está ilustrado por el milagro de Ananíos (*Hech.* 5: 3-5), y el poder de desatar por la curación del cojo (*Hech.* 3:6,7), mientras el atar y desatar aparecen en *Hechos* 15. El poder de atar y desatar, dice este autor antiguo, nada tenía que ver con las ofensas de los creyentes.

Como materia de hecho, los primitivos escritores cristianos guardan absoluto silencio sobre supremacía alguna de jurisdicción en Pedro. Clemente de Roma, Ignacio de Anticquía, Policarpo de Smyrna, Justino mártir, Athenágoras, Theophilo de Antioquía, Taciano

de Asiria, Hipólito e Ireneo de Lyon en sus obras genuinas, no enseñan tal doctrina, ni podemos encontrar ningún autor en el siglo segundo que la enseñe. ¡Sin embargo esta doctrina es el fundamento de la infalibilidad! ¡Se ha fulminado anatema contra todos los que no la reciban!

III. *El segundo capítulo* de la Bula trata de la perpetuidad de la primacía de Pedro en los pontífices romanos.

Se nos dice que la silla romana fué fundada por Pedro; ¿pero sobre qué autoridad? El Nuevo Testamento nunca habla de la presencia de Pedro en Roma. Buscamos en vano a Pedro en Roma en los Hechos de los Apóstoles, en las epístolas de Pablo a la Iglesia romana, y en todas las otras epístolas.

Pero el Papa dice que los pontífices romanos suceden a Pedro en la silla de Roma, y heredaron sus prerrogativas, y que ésto ha sido reconocido en todos los tiempos. Clemente, uno de los primeros obispos de Roma, menciona a Pedro y Pablo como predicadores y mártires; pero no dice una palabra acerca de Pedro como *obispo*, o de sí mismo como *sucesor* de aquel apóstol en ningún sentido.

Tampoco encontramos ninguna palabra sobre ésto en Ignacio, Policarpo o Justino. El primero que dice que Pedro predicó en Italia y murió en Roma, es quizá Dionisio de Corinto, que escribió una carta a la Iglesia romana, un siglo después de la muerte del Apóstol. Debe notarse que esta carta fué dirigida a la Iglesia de Roma y no al obispo Sotero, el cual es únicamente mencionado en ella. Aún cuando los primitivos autores cristianos mencionan los trabajos de Pedro en Roma, ellos le asocian con Pablo, y jamás dicen que ninguno

de ellos fuera *obispo* o Papa. Lo mismo pasa con Tertuliano (*De Praescrip. Haeret.* 36, y *Adv.* Marción. 4, 5) quien también llama la atención hacia el hecho de que Pablo fué elegido para predicar a los Gentiles, y Pedro a los Judíos. (*De Praescrip. Haeret.* 23, 24). Dice, en efecto, que Clemente fué ordenado por Pedro, pero añade una referencia a los obispos que fueron constituídos por los Apóstoles (*De Praescrip. Haeret.* 32), y ésto es todo lo que aprendemos de él sobre este asunto. Lo que se dice de Tertuliano se aplica a todos los Padres latinos y griegos de la primitiva Iglesia, que hablan de la visita de Pedro a Roma: jamás dicen que él fuera el único fundador de la Iglesia de Roma, ni que fuera en ningún tiempo el obispo de ella, ni que los obispos le sucedieran en las admirables prerrogativas a él conferidas. Entre todos ellos, la Bula sólo tiene un texto de Ireneo, que se aventura a citar en parte, e interpreta mal. Esta referencia a Ireneo es la única alusión hecha en la Bula a algún Padre de los tres primeros siglos. Buscamos los nombres de hombres como Atanasio, y concilios como el primero de Nicea; pero no los encontramos. En verdad las autoridades son tan pocas, y en su mayor parte tan modernas, que Ireneo se destaca mucho entre ellas. Vamos, pues, a ver qué dice este escritor sobre ésto.

Ireneo era de opinión que los herejes pudieran ser refutados por una apelación a los principios que habían guíado siempre a las iglesias fundadas por los Apóstoles; pero como la lista de tales iglesias y sus pastores era muy larga, resolvió limitar sus observaciones principalmente a la de Roma. Describe a esta Iglesia como la más grande, antigua, y conocida de todas; fué fundada por dos apóstoles, Pedro y Pablo; recibió su tra-

dición de los Apóstoles, y la fe de ella fué reconocida de los hombres. «A esta Iglesia, a causa de su más poderosa importancia (*propter potentiorem principalitatem*), es necesario que acudan todas las iglesias, ésto es, los fieles de todas partes, en las cuales siempre por los que están en todas partes, ha sido preservada la tradición apóstolica». Parece de ésto que cada Iglesia en cierta manera estaba obligada a acudir a la de Roma, porque tenía una importancia más poderosa, o suprema autoridad. Ireneo no quiere dar a entender la suprema autoridad de la Iglesia, sino del Imperio. Era a éste a quien ellos estaban obligados por la persecución y opresión a presentar sus quejas para justicia a los pies del emperador. Como Pablo, ellos apelaban al César, y como ellos se veían obligados a visitar a Roma, necesariamente entraban en comunión con aquella Iglesia. Estas y otras por el estilo fueron las causas que pusieron en contacto y relación a los miembros de todas las iglesias con la de Roma. Ignorando los hechos de la historia, la condición de los tiempos y el sentido de Ireneo, Pío IX cita a aquél como culpable del extraordinario anacronismo de enseñar que la Iglesia de Roma, bajo Marco Aurelio o Cómodo, gozó y ejerció la suprema autoridad.

De una cosa no puede haber duda, y es que Ireneo atribuye la fundación de la Iglesia de Roma no a Pedro sólamente, sino a los *dos* Apóstoles Pedro y Pablo. Es igualmente cierto que él no designa como obispo a ninguno de los dos Apóstoles: y con la misma seguridad dice que los Apóstoles (en número plural) confirieron el cargo de obispo a Lino. El tácitamente excluye a Pedro y Pablo del oficio de obispo, numerando los obispos de Roma sin contarlos, por ejemplo: Clemente, el

tercero; Sixto, el sexto, y Eleuterio, el duodécimo; al paso que si hubiera creído que Pedro fué el primer obispo de Roma, Clemente, Sixto y Eleuterio, hubierán sido, respectivamente, el cuarto, séptimo, décimo tercero. (Iren. *Adv. Haer.* III, 3).

En un período más posterior, Ireneo escribió una carta a Víctor, obispo de Roma, que había, dice Eusebio, «*intentado* separar de la común unidad» a todos los que no convenían con él en cuanto al tiempo de celebrar la Pascua, y pedido a sus seguidores no tener comunión con ellos. Por ésto fué severamente censurado el prelado romano, y muchos le informaron de su desagrado. Entre ellos fué Ireneo; le dejó comprender que otros obispos de Roma habían obrado de muy diferente manera. En realidad quedó Víctor vencido y su decisión menospreciada; y el debate con respecto al tiempo más propio de la Pascua no fué ultimado hasta el Concilio de Nicea en el año 325; Concilio que no fué convocado por un Papa, ni a él asistió un Papa, y por lo tanto no fué presidido por un Papa, y que sólamente menciona al obispo de Roma para mostrar que así como es el principal en su provincia, así los obispos de las otras sillas metropolitanas deben tener la primera autoridad en sus provincias. Los dos presbíteros que fueron a aquel Concilio a representar al obispo de Roma, agregaron sus nombres a los cánones en representación de su prelado, es verdad, pero ellos no mencionan su nombre. ¡Sin embargo éste fué el primer Concilio Ecuménico!

Como el primer Concilio Ecuménico no fué convocado por el Papa, sino por el Emperador Constantino, cuya invitación aún existe, así el Concilio Ecuménico de Constantinopla fué convocado por el Emperador

Teodosio, y no por el Papa. Este Concilio, al declarar al obispo de Constantinopla próximo en honor al de Roma, reconocía al último como poseedor de la preeminencia, pero sin reconocerle supremacía o jurisdicción. Mucho después Jestiniano en la «*Novella*» da una explicación semejante, y ésto prueba que aún en la mitad del siglo sexto el Papa de Roma no era obispo Universal, no tenía jurisdicción universal en la Iglesia, no era tenido por el depositario de la infalibilidad.

Al despedirnos de Ireneo por la presente, debemos observar que llama a Pedro sólamente *uno* de los *fundadores* de la Iglesia de Roma y no el *fundamento* de iglesia alguna; que no le llama obispo de la romana ni de ninguna otra iglesia, y que atribuye la ordenación de Lino, el primer obispo conocido de Roma, a lo menos a Pedro y Pablo juntamente. Si Pedro fué alguna vez obispo de Roma, y ésto por espacio de veinte y cinco años, ni él ni ningún otro escritor cristiano de antes del cuarto siglo, parece haber dejado ningún documento de tan importante circunstancia (1).

Si aquel apóstol fué suprema cabeza de la Iglesia, y obispo de Roma desde el año 43 o 44 al año 68 o 69, ¿cómo se concilía este hecho con el de su presencia en Jerusalem en el año 52, como lo encontramos en los *Hechos* 15. 6 y 7? De *Gálatas* 2. 11, sabemos que en una fecha posterior Pedro moraba en Antioquía, y fué reprendido por Pablo por su falta de firmeza cristiana.

---

(1) La primera noticia de ésto, que podemos encontrar, está en la Crónica de Eusebio (*bajo el año* 43), donde leemos que Pedro el Apóstol, habiendo el primro fundado lá Iglesia en Antioquía, fué enviado á Roma, donde predicando el Evangelio permaneció veite y cinco años siendo obispo de aquella ciudad. Epifanio llama también a Pedro y Pablo apóstoles y obispos en conexión con Roma,

IV. Pero consideremos el *Capítulo Tercero* de la Bula de 1870, en el que se expone el principio de la supremacía del obispo de Roma. Nuestro análisis de él será breve, viendo que hasta aquí los anatemas del Papa descansan sobre una base aérea. El Concilio general de Florencia se celebró bajo Eugenio IV en 1439, y en él fué convenida la supremacía del Papa, según dice Pío IX en su Bula de 1870. Pero en aquella misma fecha se estaba celebrando el Concilio general de Basilea, y el mundo presenció el edificante espectáculo de dos Concilios generales a un mismo tiempo. Para librarse de este embarazo, fueron los procedimientos de Basilea en su consecuencia declarados nulos; pero es evidente que los obispos que allí hubo, no fueron a Florencia. ¿No pudiera el Papa referirse a alguna más antigua y menos dudosa autoridad? El apela, es verdad, a Gregorio el Grande, que, como su predecesor Pelagio II, condenó en fuerte lenguaje la adopción de un título como el de Obispo universal. Gregorio, en efecto, declara que ninguno de sus predecesores había consentido usar tan profano título: en otras palabras, los obispos de Roma por espacio de 600 años no reclamaron ser lo que ahora se nos manda creer que ellos han sido—obispos universales.

La Bula comete un más grave error en apelar al segundo Concilio general de Lyon (año 1274). Este pasaje es tan importante, que le vamos a citar con las palabras que le introducen: «*Et quoniam divino Apostolici primatus jure Romanus Pontifex Universae Ecclesioe praeest, docemus etiam et declaramus eum esse judicem supremum fidelium* (Pii P. P. VI. Breve *super soliditate*, de 28 de Noviembre 1786), *et in omnibus causis ad examen ecclesiasticum spectantibus, ad ipsius posse*

judicium recurri» (Concil. Oecum. Lugdun. II). «Y por cuanto, por derecho divino de la apostólica primacía el *romano pontífice* preside sobre la Iglesia Universal, enseñamos, pues, y declaramos que él es el supremo juez de los fieles, y que en todos los casos de información eclesiástica, pueda recurrirse a su juicio». Observemos sobre ésto:

1o. Que las palabras citadas del Concilio de Lyon no forman parte de las decisiones de aquel Concilio, sino que ocurren en una carta presentada al Papa del emperador griego Miguel VIII Paleólogo. Este emperador, temiendo una cruzada latina, propuso la unión de las Iglesias Griega y Latina y envió una carta y delegados a Lyon. En la carta él cedía en los dos grandes puntos de la disputa, la procesión del Espíritu Santo, y la supremacía de la Iglesia romana. Su acción fué opuesta a los deseos de su pueblo, y éste logró éxito repudiarla.

2o. El emperador griego, en la sentencia de la que Pío IX escoge unas pocas palabras, habla no del Papa, sino de la *Iglesia* de Roma, «ad quam», dice, puede recurrirse, etc., a su juicio. En toda la carta, este sumiso emperador siempre atribuye la supremacía a la *Iglesia* de Roma, y nunca al Papa. (Véase la carta in *Summa Concil. Basil.* tom. I, pp. 448, 449).

De este modo aún en el documento que decreta la infalibilidad del romano pontífice, encontramas graves errores. Habremos aún de hablar una palabra acerca del segundo Concilio de Lyon: al presente debemos decir únicamente que hay iglesias que fueron fundadas tan pronto como la de Roma, y que aún tienen sus prelados, y que jamás han reconocido al Papa como el juez supremo de fe y moral. Estas venerables

comunidades están ahora comprendidas bajo el mismo anatema que los pretestantes.

Otra extraña materia en la Bula es la condenación de aquellos que creen que es legal apelar del Papa a un Concilio general. Sin embargo, esta opinión ha sido siempre sostenida, y practicada repetidas veces. Los Concilios generales han preparado credos para la Iglesia, han dado leyes a la Iglesia, han depuesto Papas y creado Papas. Ellos más bien que los Papas han representado la infalibilidad que la Iglesia se cree poseer.

V. Pero pasemos al *Capítulo cuarto* de la Bula, en el que el Papa Pío IX declara ser un artículo de fe que el pontífice romano, cuando enseña oficialmente alguna cosa a la Iglesia relativa a fe y costumbres, es infalible. En este capítulo repite ideas que ya ha insinuado, pero hace además referencia a tres Concilios generales. Primero cita el cuarto Concilio general de Constantinopla, celebrado el año 870, pero la cita no prueba nada a nuestro propósito, pues meramente indica la supremacía de la *silla* de Roma. Después dice, que en el segundo Concilio de Lyon los gríegos hicieron una declaración acerca de la supremacía de la Iglesia de Roma. Hacemos mensión de ésto, porque ocasiona graves dudas.

Los griegos que estuvieron en aquel Concilio fueron unos pocos, que habían sido persuadidos u obligados por Miguel VIII a estar presentes, y su consentimiento a la supremacía de la Iglesia romana fué, como antes hemos dicho, desechado por la Iglesia griega, y así sigue hasta el presente. Además de ésto, las palabras citadas no sólo no definen el poder Papa sino que son aplicadas expresamente a la *Iglesia* de Roma. Y finalmente, las palabras están copiadas de la carta

de Miguel, ya citada, y no de las resoluciones del Concilio. De este modo, aún en el decreto infalible del Papa definiendo su infalibilidad, hay manifiestos errores. El tercer Concilio referido es el de Florencia, cuyo carácter hemos indicado, y el extracto, volvemos a decir, se refiere a la supremacía y no a la infalibilidad. Todas las autoridades citadas en el capítulo son del mismo carácter: ninguna prueba afirma la infalibilidad del Papa, que es la única cosa que quiere probar la Bula.

Esta infalibilidad es una idea adoptada y sostenida por los jesuitas: y en Francia fué primeramente defendida por ellos en su Colegio de Clermont el 12 de Diciembre de 1661, como sigue: «Nosotros reconocemos que Cristo es la cabeza, que durante su ausencia en el cielo, ha delegado el gobierno de ella (de la Iglesia) primero a Pedro, y después a sus sucesores, y les concede la misma infalibilidad que él tenía, siempre que ellos hablan *ex cathedrá*. Hay por lo tanto en la Iglesia de Roma un juez infalible de las controversias de fe, aún sin un Concilio general, tanto en las cuestiones que pertenecen al derecho, como en materias de hecho», etc.

Estos fueron más allá que Belarmino, que admitía que según todos los católicos, «el Papa, obrando como Papa y en unión de sus consejeros y aún con un Concilio general, puede engañarse en hechos particulares, que dependen de la información y testimonio de los hombres». Nosotros les preguntamos: ¿qué revelación, o qué otro testimonio fuera del de los hombres puede aducirse para hechos como el de la Inmaculada Concepción, y la infalibilidad del Papa?

La Iglesia francesa a una dió la voz de alarma y

el abogado general protestó muy alto contra la nueva doctrina. Es inútil decir que las libertades de la Iglesia galicana fueron amenazadas, y que Bossuet y otros muchos las defendieron abiertamente contra los peligrosos dogmas de los jesuitas. Toda la cuestión era una novedad.—Hasta entonces la controversia había sido respecto al sentido en el que la Iglesia de Roma reclamaba ser infalible. Ahora sin embargo se varió la cuestión, y la infalibilidad fué demandada por el Papa como cabeza, y en efecto fué negada al cuerpo, la Iglesia.

Pío IX afirma que la infalibilidad del Papa «es un dogma divinamente revelado»; pero preguntamos, ¿donde está la revelación? No en las Escrituras, no en las actas de los Concilios, no en los escritos de los Padres, no en la historia de los Papas. Nosotros podríamos hablar de Papas condenados y arrojados como herejes por los Concilios generales. Podríamos hablar de Papas que han rescindido las decisiones de otros Papas, y de Papas cuyo lengueje oficial no tiene más razón que la del Papa Zacarías, que prohibió el comer liebres y carne de caballo, y declaró hereje al que creyese en los antípodas.

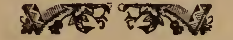
El sexto Concilio general, celebrado en Constantinopla, condenó al Papa Honorio, después de su muerte, como hereje: y el anatema del Concilio fué repetido en términos positivos por el Papa León II. La herejía de Honorio es ahora ciertamente negada, pero la sentencia del Concilio y de León II debe admitirse. Si Honorio no fué hereje, ¿qué se hizo de la infalibilidad de León? Otros Papas y Concilios también condenaron a Honorio, como demostró Bossuet, Dupin y otros escritores católicos.

Que muchos Papas fueron malvados, es innegable: ¿y cómo puede ser mantenida su infalibilidad en presencia de un texto como el Sal. 50: 16, 17.

Mas al pecador dijo Dios: «¿Por qué tú hablas de mis mandamientos, y tomas mi testamento en tu boca? Puesto que tú has aborrecido la enseñanza y has hechado a la espalda mis palabras».

Si la promesa hecha a Pedro probase su infalibilidad, las hechas a los discípulos probarían también la infalibilidad de éstos. Compárese Juan 14: 26; 16: 13; 1a. Juan 2: 20, 27; Mat. 18: 18; Rom. 15: 14; 1a. Cor. 1: 5; 2a. Cor. 8: 7. Con Lucas 22: 32 compárese Hechos 14: 22; 15: 49.

Por tales razones nos vemos obligados a dudar de la infalibilidad de los Papas, y a creer que el sólo infalible juez y guía en materias de fe religiosa es la Santa Escritura. Véase Juan 5: 39; 2a. Timot. 3: 16, 17.



ORDEN CRONOLOGICO

ORDEN CRONOLOGICO

«¿Dónde está vuestra religión? ¿Dónde la veneración debida a vuestros padres? Habéis renunciado a vuestros antepasádos, a vuestros hábitos, a vuestro modo de vivir, a vuestra enseñanza, a vuestros juicios, y finalmente hasta a vuestro mismo lenguaje. Alabáis constantemente la antigüedad y sin embargo vivís de novedades. De este modo se muestra que, mientras os separáis de las buenas instituciones de vuestros mayores, retenéis y guardáis las que no debéis, no guardando las que debéis». Tertuliano (1).

SIGLO APOSTOLICO

El fundamento de la religión cristiana es Jesucristo. Lo que él hizo y enseñó debe ser nuestra norma. Nosotros únicamente tenemos conocimiento de él y de sus preceptos por el testimonio de los que han consignado sus hechos y enseñanzas, como testigos que lo han visto y oído, o como San Lucas por el testimonio de los que tuvieron la suerte de tratarle personalmente.

Cuando los Apóstoles, designados por Dios para edificar su Iglesia sobre Cristo, el único fundamento, cesaron en su ministerio por la muerte, nos dejaron

(1) ¿Ubi religio? ¿Ubi veneratio majoribus debita a vobis? habitu, victu, intructu, censu ipso denique sermone proavis renunciastis. Laudatis semper antiquitatem, et nove de die vivitis. Per quod ostenditur, dum a bonis majorum institutis decíditis, ea vos retinere et custodire quae non debuistis, cum quae debuistis non custoditis. (*Apolog. adv. gentes*, cap. VI, p. 20. vol. V. Halae Magd. 1773).

escrito un libro inspirado, para guiarnos por el camino recto, y enseñarnos las verdades salvadoras confiadas a ellos por su Divino Maestro. ¿Y qué es lo que vemos en ese libro? Ellos no reconocieron otro objeto de adoración que a sólo Dios, ni otro intercesor que Cristo, ningún otro sacrificio expiatorio que su muerte, ni otro camino de justificación que la fe en el bendito Redentor. No leamos nada de que hubiese altar en la cena, ni imágenes en los templos, ni obispo universal en la Iglesia, ni almas en el purgatorio; nada de una reina en el cielo, ni méritos de santos, ni pomposas ceremonias. El mejor ornamento de la Iglesia era la sencillez de la doctrina y santidad de vida.

Toda desviación, pues, de la escrita e inspirada Palabra de Dios, debía sólo estar basada en invenciones humanas, y lo que es humano es falible. Lo que ha sido añadido a la Palabra es: «leña, yerba seca, rastrojo». La introducción de las ceremonias judaicas y gentílicas por los primitivos convertidos al Cristianismo, la pompa del paganismo, la ignorancia del pueblo, y la connivencia o la astucia de los que querían ser maestros, obscurecieron poco a poco la Palabra de Dios. Bajo el pretexto de tradición, se fueron introduciendo por grados las innovaciones, y paso a paso, encontramos consumada en el siglo décimosexto esa inmensa deformidad, llamada Papismo.

En las siguientes páginas vamos a trazar, por orden cronológico, el gradual desarrollo de los errores y corrupciones papales. Mostraremos cómo, siglo tras siglo, se deslizaron una serie de novedades no escritas, y fueron incorporadas gradualmente a la fe de la primitiva Iglesia, hasta que al fin la masa heterogenea de verdades y errores, que forma el credo de la Iglesia de

Roma fué sancionada y autorizada por el Concilio de Trento.

SIGLO SEGUNDO

El carácter del siglo apostólico fué la sencillez. Justino Mártir (año 130) nos ha dejado una Memoria acerca del culto de aquel tiempo. Lo describe así:

«El día que se llama Domingo hay una reunión en el mismo sitio, ya de los que moran en las ciudades, ya de los del campo, y se leen la historia de los Apóstoles y los escritos de los profetas, cuanto el tiempo lo permite; después, cesando la lectura, el presidente amonesta y exhorta verbalmente a la imitación de aquellas buenas cosas. Después nos levantamos en común y ofrecemos oraciones, se ofrecen el pan, vino y agua, y el presidente después ofrece oraciones y da gracias, en cuanto está en su poder hacerlo, y el pueblo alegremente responde, Amén. Y se hace la distribución y comunicación para cada uno de los que han dado gracias, y es enviada por los diáconos a los que no están presentes. Y este alimento es llamado por nosotros la Eucaristía. Y en todo ello ofrecemos y bendecimos al Hacedor de todas las cosas por su Hijo Jesucristo y por el Espíritu Santo. De los que son ricos y tienen voluntad, cada uno contribuye según su deseo, y lo que de este modo se colecta es apartado por el presidente, y socorre al huérfano y a la viuda y a aquellos que por enfermedad o cualquier otra causa están desamparados (1)».

Tal era la sencillez del culto en aquellos primeros días; pero aún aquí observamos ya una innovación, en la adición del agua al vino, no sancionada por la institución sacramental o mandato apostólico (2).

---

(1) Apología segunda a los Cristianos, pág. 97. París 1615.

(2) Según Polidoro Virgilio, esta costumbre fué introducida por Alejandro I, obispo de Roma, año 109. (Polidoro Virgilio, *De Invent. Rer.* B. V. C. VII. pág. 108. Edic. de Tangley, Londres 1551). Polidoro

Año 110 Hemos visto que la celebración de la Cena del Señor formaba una parte importante del culto de la primitiva Iglesia. Los judíos, cuando se presentaban solemnemente delante de Dios, hacían ofertas, comunmente de los productos de la tierra, en señal de grato reconocimiento a sus diarias mercedes. Los primitivos cristianos, que en su mayor parte eran judíos por nacimiento, conservaron esta costumbre, y en las públicas asambleas llevaban consigo pan y vino, frutos y granos. Estos, después de ser consagrados por la oración, parece que eran empleados parte para la comunión y el resto distribuído a los pobres (1). Estos dones así llevados, conservaban el nombre de ofertas, y de este sencillo principio traen su origen las complicadas supersticiones de la misa. A causa de estas ofertas la Eucaristía fué llamada oblación, y después sacrificio, *gratulatorio* pero *no expiatorio*. Era la oferta de las primicias de la tierra, no del cuerpo de Cristo, aunque ésto preparaba un pretexto para cambiar la Cena en sacrificio, a causa de varias circunstancias concomitantes y conexionadas con los cultos, como diremos después (año 787).

Año 113. Platina, en su *Vida de los Papas*, atribuye

---

fué miembro de la iglesia romana, hombre de gran instrucción y genio del siglo XV. Fué enviado a este país por Alejandro II para colectar los tributos del Papa Este modesto y honrado escritor no podía ser tolerado; así su libro se mandó fuése corregido, y nosotros le encontramos convenientemente expurgado en varios lugares, tanto en el Indice Expurgatorio de Bélgica, como en el de Madrid; y Possevino, nos dice en su *Apparatus sacer* o catálogo de Libros eclesiásticos (tom. II, página 294), que la edición que el Papa Gregorio XIII mandó que fuése expurgada en Roma, 1576, podría leerse, y ésta varía considerablemente de la edición publicada por Robert Septhen, impresa en París, 1528.

(1) Véase *Pfaff. Dissert. de Oblat. et Consec. Eucharistiae;* en su *Stigmata Dissert. Theolog.* Lutet. 1720.

la introducción del uso del agua bendita a Alejandro I (1). (Años 108-177). La autoridad en que se apoya es una carta decretal, por lo menos de dudosa autenticidad. Pero aunque así fuera, su práctica fué condenada por algunos Padres como costumbre pagana. El emperador Juliano, para molestar a los cristianos, mandó que los víveres de las plazas fuesen rociados con el agua bendita de los templos gentiles, con el propósito, como observa Middleton, de matarlos de hambre, u obligarlos a comer lo que ellos consideraban contaminado. El uso del agua bendita por los gentiles a la entrada de sus templos para rociarse con ella, está admitido por Montfaucon y por el jesuita La Cerda; este último, en sus notas sobre un pasaje de Virgilio, donde se menciona esta práctica, dice: «De aquí nació la costumbre de la santa Iglesia de proveer de agua purificante o bendita a la entrada de las iglesias». Los modernos sacerdotes usan el mismo *aspergilium* o hisopo que se usó por los sacerdotes paganos, y para el mismo objeto, como se ve en los antiguos bajorelieves y medallas. Los Indios, los Brahamanes, etc., usan también el agua bendita para rociar sus casas, etc., y creen que pueden por ella borrar sus pecados (2).

---

(1) En las *Constituciones Clementinas* se atribuye a San Mateo la invención del agua bendita. (Lib. VII. CXXIX in Labb. Concil. Tomo I, col. 494. Lut. París 1671).

(2) La purification du corps, quelque genante qu'elle puisse étre,est bien plus aisée que cette de I'ame. Il falloit conserver l'usage de celui-ci et c'est ce qui fit instituer l'usage de *l'Eau lustrale*, que la Religion Chretienne a abolie dans la suit pour lui substituer *l' Eau benite*. Les Prétres et le Peuple prenoient de cette eau lustrale, quand ils entroient dans les temples pour faire leurs sacrifices. Ceux d'entre les Chrétiens qui ont retenu l'usage de l'Eau benite lui attribuent plusieurs qualités qui ont approché beaucoup des miracles. Les Indies ont aussi leur *Eau lustrale*, ils arrosent tous les matins le devant de leurs maisons avec de l'urine de vache, et pretendent s'attirer par ce moien la benediction des dieux. Ils croient encore que cette a la force d'effacer entierement leurs péchés». (Picard's: *Ceremonier et Coutumes Religieuses*, vol. I, pág. XVIII, note *b*. Amsterdam 1743).

Pero el abuso de esta costumbre no se introdujo hasta algunos siglos después. (Véase año 852).

Cualquiera que hubiese sido la primitiva intención de los autores de la costumbre, es muy cierto que el uso actual está mezclado con las más groseras supersticiones. Marsilius Columna, arzobispo de Salerno, atribuye al uso del agua bendita siete virtudes espirituales: 1a. Espantar a los demonios. 2a. Perdonar los pecados veniales. 3a. Curar las distracciones. 4a. Elevar el espíritu. 5a. Disponerlo a la devoción. 6a. Obtener gracia, 7a. Preparar para el sacramento. Respecto a los dones corporales: 1o. Curar la esterilidad. 2o. Multiplicar los bienes. 3o. Procurar la salud. 4o. Purgar el aire de los vapores pestilenciales (1). Hay otras virtudes atribuídas al agua bendita que no son a propósito para dichas a oídos delicados (2). Al paso que nos sentimos humillados de que los que se llaman cristianos sean esclavos de tan degradantes supersticiones, nos sentimos satisfechos de que el Protestantismo ha hecho armas contra tales supercherías.

También en este primer período existieron diversas herejías en la Iglesia, tales como las de Valentiniano, la de los Gnósticos, la Encratita. Estos herejes se declararon contra el matrimonio y prohibieron comer carne. Los Montanistas fueron también enemigos del matrimonio, especialmente de los clérigos. Casi todas las herejías papistas existieron en una u otra forma durante aquellos primeros períodos, o entre los paganos o judíos, o entre una u otra de las sectas heréti-

---

(1) Marsilius Columna. Hydragio log. s. III, cap. II, pág. 281. Roma 1686.
(2) Véase Dominico, *Magri Notigia de vocabili Ecclesiastici in aqua benedicta,* pág. 41. Rama 1669.

cas. Ya veremos cómo y cuándo se fueron ingertando sucesivamente en el Cristianismo. El cardenal Baronio, en sus *Anales*, hacia el año 740, dice que «es lícito a la Iglesia adoptar para usos piadosos aquellas ceremonias que los paganos empleaban impíamente en su culto supersticioso, después de ser purificadas por la consagración; porque el demonio es con ésto muy mortificado al ver aplicadas al servicio de Jesucristo aquellas cosas que fueron instituidas para el suyo propio (1)».

Año 140. Telésforo, obispo de Roma, instituyó el ayuno de la Cuaresma, apoyado en una pretendida tradición de los Apóstoles. Los ayunos y las fiestas habían sido practicados y observados por los judíos y paganos. La admisión de éstas en el Cristianismo es inocente, cuando no abusiva. Cuando fueron ya mandados periódicamente, los ayunos tomaron formas farisáicas.

Año 160. Este fué tiempo de violentas persecuciones y martirios. Era costumbre entre los griegos celebrar la memoria de sus héroes sobre sus tumbas, para excitar a los vivos a que rivalizaran con aquellos en proezas. Los cristianos para alentar al fiel a sufrir la muerte por el Evangelio, imitaron esta costumbre griega. Recogían todos los restos de los mártires que podían ser salvados, y los sepultaban honrosamente. Y en el día de su muerte se celebraba una conmemoración anual, llamada el día de su natividad o de su nacimiento al cielo, y ésto en sus tumbas o en el lugar

---

(1) Refiriéndose a las ceremonias paganas, dice:—«Consulto introductum videtur, ut quae erant Gentilicae superstitionis officia, eadem veri Dei cultui santificata in varae religionis cultum impenderentur». (Barón. *Anales*, tomo II, pág. 384, col. I, Luc. 1758).

de su martirio (1). En sus asambleas, después de las oraciones y exposición de las Escrituras, proclamaban los nombres de los mártires y sus obras, y dábanse gracias à Dios por haberles dado la victoria. Estos actos concluían con la celebración de la Eucaristía. El objeto de estas reuniones era claramente manifestar que los que morían en Cristo, vivían con el Señor y en la memoria de la Iglesia, y excitar a los que sobrevivían a la constancia y a la fe. Esto está consignado por el historiador eclesiástico Eusebio (2): «Si fuera posible, debemos reunirnos en paz y alegria (donde fueron depositados sus huesos) concediéndonos el Señor el celebrar el aniversario de este martirio, tanto en memoria de los que lucharon antes que nosotros, como para el ejercicio y preparación de los que vengan después». Pero no se les rendía ningún culto religioso a los mismos mártires; porque Eusebio en el último tratado citado se expresa de este modo, acerca de estas ceremonias: «Se nos enseña a adorar a Dios únicamente, y a honrar a aquellas benditas potestades que están alrededor de El, con aquel honor conveniente y proporcionado a su estado y condición». Y además: «A Dios sólo daremos el culto debido a su nombre, y a El sólo daremos culto, y adoraremos religiosamente (3)». De esta inocente, y aún laudable costumbre, se origi-

---

(1) Tertull. *De Cor. Milit.* Edit. Roth. 1662, pág. 289; y véase De la Cerda. *Soc. Jesu, in loc. Ter.* Oper. París 1624, pág. 657; y *Priorius in loc.* Ter. Oper. pág. 102. París. 1664. Y véase la carta de la Iglesia de Smirna a Philomelio en la *Hist. Ecles. de* Eusebio, libro IV, c. XV.

(2) *Hist. Ecles,* de Eusebio, lib. V, c, IX, y lib. IV, c. XV. París 1659; página 135; y Edit. R. Stephani. París 1554, y lib. XIII, c, XI *de Praep. Evang.*

(3) Véase Eusebio de *Praep Evang.* lib. IV, c. X, pp. 88, 89. Edit. Stephani. París 1544; y lib. IV, c. XXI, p. 101.

naron oraciones por los muertos, intercesión de los difuntos, y últimamente el sacrificio de la misa.

SIGLO TERCERO

Año 200. En este tiempo comenzaron a presentarse oblatas en las fiestas celebradas en memoria de los mártires: el acto, sin embargo, era sólo de commemoración hasta entonces; pero de aquí se originó la costumbre de hacer ofertas por los muertos. Estas ofertas se hacían generalmente por los padres del difunto, y los dones eran distribuídos a los pobres. De aquí nacieron las fiestas de los santos. El paso a las oraciones por los muertos fué fácil, y ésta fué la primera gran innovación en el Cristianismo. Es importante observar que Tertuliano, escritor de este siglo, admite claramente que esta práctica estaba fundada en la costumbre, y no en la Escritura (1), y por lo tanto fué llamada una tradición, y como todas las tradiciones, susceptible de abuso. Debemos aquí hacer notar, y ésto está muy claro, que aunque algunos cristianos empezaron en este tiempo a orar por los muertos, no era para que ellos fuésen librados del purgatorio o de sus penas. Era común creencia que las almas no gozarían la visión beatífica hasta el día de la resurrección y el último juicio; pero en este período no hay huella alguna de que se creyese que estuviesen en un lugar de tormento (2).

---

(1) Tertuliano. *De Cort. Milit.* cap. III, pág. 121. D. París 1634

(2) Sixto Sennense dice, y dice muy bien, que Justino Mártir, Tertuliano. Victorino Mártir, Prudencio, San Crisóstomo, Arethas, Euthymio y San Bernardo (lib. VI, *Bibl. Sanct.* anno 345), todos afirmaron, que antes del día del juicio, las almas de los hombres todas dormían en secretos aposentos, reservados hasta la sentencia del gran día, y y que antes ningún hombre será juzgado según sus obras hechas en

Oraban, sí, por la consumación de su gloria y para que ellos mismos pudieran unirse a los difuntos en la resurrección de los justos; costumbre que, aunque no tiene sanción alguna en la Escritura, difiere mucho de la práctica moderna e intención de orar por los muertos.

Año 140. El paso inmediato fué un exagerado celo de los Mártires y otros a la vista de la muerte. Comenzaron a hacer mutuos contratos unos con otros, con objeto de que el que primero muriera, al encontrarse en el otro mundo, se acordase del que sobrevivía e implorase en su favor el auxilio divino. Aquí tenemos el principio de la intercesión de los santos, pero eran los difuntos los que oraban por los vivos.

Año 250. Por este tiempo y poco después, el obispo de Roma tomó sobre sí o se arrogó el intervenir en materias que habían sido juzgadas o determinadas por el obispo de Africa. Cipriano, obispo de Cartago, se opuso a este nuevo asumido poder, y negó el derecho del obispo de Roma a intervenir en las decisiones de otros obispos en sus propias sedes. Escribió al obispo de Roma y le decía que «estaba decretado por los obispos africanos, que cada caso debía ser oído donde fuése cometido el crimen (1)». Esta intervención con-

---

esta vida. Nosotros no intervenimos en esta opinión, para decir si es verdadera o falsa, probable o improbable; porque estos Padres no la consideraban como materia de fe, o necesaria creencia, según sabemos; pero de ésto deducimos, que si su opinión es verdadera, la doctrina del purgatorio es falsa; si no es verdadera, esta doctrina del purgatorio, que es incompatible con la opinión de los Padres, tan generalmente recibida, es al menos nueva, no doctrina católica, ni creída en la primitiva Iglesia; y por lo tanto los escritores romanos se ven muy apurados para excusar a los Padres en este artículo, y uniformar su juicio con respecto a esta nueva doctrina. (Obras de Jeremy Taylor *Disuasive from Popery*, sección IV, Edit. de Heber. vol. X., pág. 149. Londres 1839).

(1) Ciprian. *Ep. ad Cornel.* Ep. 57. pág. 95. Edit. París 1726.

tinuó por algún tiempo, y fué siempre resistida hasta que el Concilio de Milevi, en Numidia (415), expidió un decreto, firmado por sesenta obispos, entre los que estaba San Agustín, prohibiendo toda apelación a ningún otro tribunal que el primado de la provincia donde se originare el asunto (1).

Año 257. «La consagración de los vestidos de los sacerdotes y manteles de los altares, con otros ornamentos de las iglesias, así como las diversas clases de vestidos de los diferentes órdenes, se tomó del sacerdocio hebreo, y se usó primero en nuestra Iglesia por Esteban, primer obispo de este nombre en Roma. Porque al principio los sacerdotes en sus celebraciones usaban más bien las virtudes interiores del alma, que exteriores apariencias del cuerpo, lo cual sirve más bien de agradable vista que de piadosa edificación (1)».

Año 260. A causa de la persecución de este tiempo, algunos empezaron a buscar los deciertos y la vida monástica. Pablo fué el primer ermitaño que huyó de Alejandría al decierto, a causa de las persecuciones en tiempo del Eperador Valeriano. Fleury, célebre historiador eclesiástico, católico-romano, canonista, y confesor de Luis XV, año 1716, cuya historia eclesiástica tendremos frecuente ocasión de citar, dice: (3)

---

(1) Can. XXII. «Item placuit ut presbyteri, diaconi, vel caeteri inferiores clerici, in causis quas habuerint si de judicio episcoporum sourum questi fuerint, vicini episcopi eos audiant, ac inter eos quidquid est, finiant...., Quod si ab eis provocandum putaverint, non provocent nisi ad Africana concilia, vel ad primates provinciarum suarum. Ad transmarina autem qui putaverit appellandum, a nullo infra Africam in comunionem suscipiatur». (Mansi, Concils. tomo IV, pág 507. Venecia, 1785).

(2) Polidoro Vergil, tomo VI, cap. VIII, pág. 126. Londres, 1551.

(3) St. Athanase avait vingt-trois ans quand il vint a Rome, il commenca a y faire connaítre la professión monastique, principalement par l'ecrit qu'i avait composé de la vie de St. Antoine quoquie ce saint vecut encore. Jusque-lá cette profesion etoit méprisée comme nouvelle... (Fleury, *Hist. Ecclesiastique.* tomo III, págs. 340, 341. París, 1722).

«El monasticismo se introdujo especialmente bajo la influencia de Atanasio (370); pero en el año 341 la profesión de monje era menospreciada en Roma como una novedad». Y Polidoro Vergil dice: «Concedo que la institución de este estado de cosas proviniera de un buen celo por la santidad; pero el demonio, que pervierte todas las cosas buenas, emponzoñó los corazones de los que las seguían, de tal suerte, que tenían más confianza en sus monjes, que en la sangre de Cristo; y entonces cada uno empezó una nueva regla monástica para que fuera su propio salvador, e iban tan supersticiosamente a trabajar, que se salían de la regla y era ésto abominable a la vista de Dios».

Entonces también los cristianos mezclados con los paganos, y sufriendo sus burlas y persecuciones, se dieron a reconocer unos a otros, haciendo la señal de la cruz en la frente, en prueba de que no se avergonzaban de la cruz de Cristo. Era un género de divisa de su profesión y un silencioso llamamiento al nombre de Cristo. No se atribuía virtud alguná a este acto, era nada más una profesión de Cristo, cuyo nombre se invocaba tácitamente. En los tiempos modernos, està original costumbre ha sido pervertida. Ahora se supone que la señal de la cruz ahuyenta los malos espíritus. Lo que al principio fué inocente, degeneró después en superstición.

En este tiempo prevaleció una costumbre de la que se hà derivado la moderna teoría de las indulgencias.

A los cristianos que habían sido convictos de algún crimen, se les exigía hàcer una confesión de él públicamente ante toda la congregación, implorar perdón y sufrir el castigo que la Iglesia juzgase oportuno im-

ponerles. Esto se hacía, tanto para escarmiento como para evitar el reproche a la religión cristiana entre los infieles. Nunca se supuso que estos castigos fuesen satisfacciones a Dios. Tal idea no puede hallarse en ninguno de los escritores de aquel siglo, que mencionan la práctica. Al final del tercer siglo, cuando muchos habían caído por miedo a la persecución, el castigo y el período de prueba se hizo más severo y prolongado, antes de que se volviera a admitirlos. Algunas veces el período se alargaba por años enteros. De aquí se originó la costumbre de prescribir tiempo o período de cinco, diez o más años de penitencia; pero a fin de que el penitente no se desalentara, o el miedo al castigo le impeliese a la desesperación, los obispos se permitían en ciertas circunstancias mitigar el período del castigo. Este acto se llamó o calificó de *remisión*. No fué sino mucho tiempo después, cuando se substituyó con el término *indulgencia*, y cuando se introdujo, fué en un sentido completamente distinto del de hoy. Significaba únicamente un indulto o mitigación de las censuras y penas eclesiásticas impuestas por la Iglesia, y no una remisión de la pena debida a la justicia de Dios por el pecado del penitente que hubiera sido perdonado, como dice la moderna teoría. La transición de una cosa a otra se comprenderá muy bien, teniendo en cuenta la astucia y avaricia por un lado, y la superstición e ignorancia por otro.

Año 290. Respecto a los distintos órdenes del sacerdocio, Polidoro Vergil dice:

«Los obispos de Roma, siguiendo las sombras de la abrogada ley antigua de los hebreos, han ordenado una multitud de distintas órdenes, como porteros o sepultureros, lectores, exorcistas, acólitos, subdiáconos, diáconos, sacerdotes, obispos, arzobispos, como un cierto grado,

superiores unos de otros. Cayo (290), obispo de Roma, empezó las órdenes el primero; sin embargo, algunos dicen que Higinio (140) ordenó estos grados mucho antes del tiempo de Cayo. Higinio sería el primer inventor de ellas, y luego después Cayo completó la obra y la llevó a la consumación final (1)».

SIGLO CUARTO

Año 300. Habiéndose hecho cristiano el emperador Constantino, la Iglesia, libre ya de las persecuciones, empezó a tomar un fausto y esplendor poco conforme con la sencillez de su fundador. Ahora encontramos más frecuentemente los términos *sacrificio* y *altar*, aunque usada en un sentido muy diferente del de su moderna aplicación (2). Libre de la persecución tuvo oportunidad para recoger las reliquias de los mártires. Estas volvieron entonces a ser sepultadas bajo la mesa de la comunión. Esta costumbre era decididamente de origen pagano. Una costumbre semejante entre los atenienses refiere Plutarco en su *Vida de Theseo;* y cómo ellos trataban antiguamente a sus héroes, así los romanistas modernos guardan las reliquias de los

(1) Lib. IV, c. IV, pág 83. Londres, 1551.

(2) Cuando la palabra sacrificio era usada por los Padres, no era en el sentido en que se usa hoy, y ésto es evidente del hecho de que ellos aplicaban el mismo término al «Bautismo», como lo admite Melchor Cano. Dice: «Mas vosotros preguntáis qué causa tenían *muchos de los padres antiguos* para llamar el bautismo un sacrificio, y por lo tanto, decir que no quedaba sacrificio por el pecado, porque el bautismo no puede repetirse. Ciértamente, porque en el bautismo morimos juntamente con Cristo, y por este sacramento se aplica a nosotros el sacrificio de la cruz para la completa remisión del pecado, por ésto ellos llaman metafóricamente al bautismo un sacrificio». (Canus. *Loc. Theol.* lib. XII, fols. 424-426, Lovaina, 1569). Y con el mismo propósito ellos llaman al sacramento de la Cena del Señor un sacrificio, siendo metafóricamente un *memorial* del sacrificio de la cruz.

llamados santos, y las honran con procesiones y sacrificios. La construcción de las iglesias los condujo a consagraciones supersticiosas y otras ceremonias. Eusebio nos dice que «este emperador, para hacer la religión cristiana más agradable a los gentiles, adoptó los ornamentos exteriores que éstos usaban en su religión». La consagración de las iglesias (templos) con ceremonias supersticiosas es decididamente de origen pagano: las vírgenes vestales rociaban la tierra con agua purificadora. Esta y muchas ceremonias semejantes fueron adoptadas entonces.

Año 325. Un Concilio general, el primero de Nicea, celebrado en este año, fijó ciertos puntos de disciplina. Se determinó que el obispo de cada iglesia metropolitana gobernara el distrito adscrito a aquella iglesia, y estuviera independiente en su jurisdicción eclesiástica de cualquier otro obispo (1). Roma, sin embargo, por ser silla del imperio, tenía una precedencia de honor, pero no de rango eclesiástico. El obispo de Constantinopla por un decreto del Concilio, gozó de la misma supremacía y prerrogativas eclesiásticas que el obispo de Roma (2).

Este decreto es importante, porque no sólo declara los derechos de la silla de Constantinopla, sino que expresamente señala la naturaleza de la preferencia de que gozaba Roma, precedencia originada del hecho de haber sido Roma la silla del imperio: esta precedencia era ahora compartida con Constantinopla por la misma razón. El canon 28 es como sigue:

«Nosotros, siguiendo siempre y en todos los decretos

(1) Véase el canon 6o. del primer Concilio de Nicea. Labb. et. Coss. tomo II, col. 32. París, 1671.
(2) Concilio de Calcedonia, canon 28: ibid. tom. IV, col. 769 París, 1671.

de los santos Padres, y reconociendo el canon que ha sido leído de 150 obispos muy queridos del Señor (a saber el canon sexto de Nicea), decretamos también y votamos las mismas cosas respecto a la precedencia de la Santísima Iglesia de Constantinopla, Nueva Roma; porque los Padres con razón dieron precedencia al trono de la Antigua Roma *porque era la ciudad imperial*: y los 150 obispos, amados del Señor, movidos por las mismas consideraciones, acordaron igual precedencia para el santísimo trono de la Nueva Roma, juzgando razonablemente que una ciudad que está honrada con el gobierno y senado, debería gozar igual rango que la antigua reina Roma, y como ella ser engrandecida en asuntos eclesiásticos, teniendo el segundo lugar después de ella».

En este Concilio fué también sériamente debatida la cuestión del celibato de los eclesiásticos. Se concedió después a todos el matrimonio, aunque había sido anteriormente objeto de discusión (1). Los eclesiásticos, al tomar su cargo, consignaban si se abstendrían del matrimonio o no; y si respondían que se abstendrían, no podían casarse, si no se les permitía. La

(1) El Concilio de Elvira en España, año 305, fué el primero en anunciar la ley de que el clero de los tres primeros grados se abstuviese de todo trato matrimonial, bajo pena de deposición. (*Historia Eclesiástica* de Neander, vol. III. p. 208. Londres, 1851). Las demás órdenes fueron dejadas a la libre elección de cada uno. Por el Concilio de Neo-Cesárea (314), no se permitía casarse a los presbíteros y se ordenó la degradación de los sacerdotes que se casasen después de la ordenación (Labb. et. Coss. Concil. tom. I, col. 1479. París, 1671). Y el Concilio de Ancyra reunido poco antes, pero en el mismo año, por el canon 10, permitía casarse y permanecer en el ministerio a aquellos que al tiempo de ordenarse declaracen que era ésta su intención; pero que aquellos que no declarasen su propósito, sino que fuesen ordenados profesando continencia, fueran depuestos si después se casaban (Labb et Coss. Concil. tom. I, col. 1456, y Neander, como antes, página 209). El Concilio de Gangra (cerca del año 380, en su canon 4o. decretó: «Si alguno alega contra un *presbítero* casado, conviene que en la oblación cuando celebra los santos oficios sea excomulgado». (Labb Concil. II, página 149. París, 1671) Esto está directamente contradicho por el decreto del segundo lateranense (1139), canon 7o, que dice: «Nosotros mandamos que ninguno oiga la misa de aquellos que conozca que están casados». (Labb. Concil. vol. X, p. 999).

cuestión se suscitó primero a causa de las persecuciones de los tiempos y pobreza de la Iglesia. En el Sínodo de Nicea, sin embargo, se debatió si el celibato debería ser obligatorio o no. El obispo Paphnucio protestó contra la promulgación de una ley sobre este asunto, fundándose en que una prohibición tal produciría gran inmoralidad, y era contraria a las Escrituras (1). Por fin se decretó que los que estuviesen recibidos ya en el número de los clérigos, no estando casados, no se les concedería casarse. Pero la costumbre no fué recibida universalmente, pues encontramos después de ésto que los obispos Hilario, Gregorio Niceno, Gregorio Nacianceno y Basilio, fueron todos casados. Synesio, en el siglo V, cuando se consagró obispo de Ptolemaida en Pentápolis, era casado. Este, sin embargo, fué el primer paso hacia el establecimiento de esta antinatural y anticristiana doctrina, o más bien disciplina del celibato obligatorio. Aún más tarde, en el año 692, en el sexto Concilio general, se decretó por el canon trece, que fueran depuestos los que presumieran privar a los diáconos y sacerdotes, después de haber recibido las órdenes, de la compañía de sus esposas, y que aquellos que después de tomar los órdenes bajo el pretexto de mayor santidad, se apartasen de ellas, fueran depuestos y debidamente excomulgados (2). En realidad, la ley canónica romana

(1) Sozomen, *Hist. Ecles.* lib. I, cap. XXIII, p. 41. Cantab. 1720. Sócrates, *Hist. Ecles.* lib. I, cap. XI, p. 39. Cantab. 1720.

(2) Si quis ergo fuerit ausus, praeter apostolicos canones incitatus, aliquem eorum qui sunt in sacris, presbyterorum, inquimus, vel diaconorum vel hypodiaconorum, conjunctione cum legitima uxore et consuetudine privare, deponatur. Similiter et si quis presbyter vel diaconus suam uxorem prae tali praetestu ejecerit, segregetur, et si perseveret, deponatur. (Canon 13. Cóncl. in Trullo, año 692, col. 974. E. tom. XI. Mauri. Florentiae, 1765 y Surius Cóncl. tom. II, p. 1042. Col. Agrip. 1567).

admitía que el matrimonio del clero no está prohibido por la ley, el Evangelio o los opóstoles, sino que está prohibido expresamente por la Iglesia (1).

El celibato era muy estimado entre los filósofos gentiles; y Jerónimo, en su segundo libro contra Joviniano, cuenta algunas curiosas costumbres practicadas por los sacerdotes atenienses y egipcios. Josefo y Plinio también nos informan de las costumbres de la Iglesia judaica con respecto a este asunto.

Constantino, en la conmemoración de la Pasión, ordenó que en este tiempo por primera vez fuera guardado el viernes con un solemne ayuno.

Año 347. Se supone que el Concilio de Sardis ordenó en su quinto canon que si un obispo, condenado en su propia provincia, prefiriera ser juzgado por el obispo de Roma, y le rogara que designase alguno de sus presbíteros para juzgarle en su nombre, juntamente con los obispos, el obispo de Roma pudiera concedérselo. El doctor Barrow, en su tratado sobre la supremacía del Papa, exhibe muy buenas razones para suponer que el canon es espureo, pues era totalmente desconocido de los que entonces hubieran hecho buen uso del precedente si hubiese existido; pero de cualquier modo el Concilio de Sardis fué un Concilio provincial, y sus decretos no fueron confirmados ni reconocidos. Este decreto era abiertamente contrario a otro acordado en el Concilio de Antioquía, seis años antes, que refería semejantes casos a los obispos vecinos, cuyo juicio si era unánime, debía ser irrevoca-

---

(1) Antequam evangelium claresceret, multa permittebantur, quae tempore perfectioris disciplinae penitus sunt eliminata. Copula namque sacerdotalis vel consanguineorum nec legali, nec evangelica, vel apostolica auctoritate prohibetur. eclesiastica tamen lege penitus interdicitur». (Decreti, secunda París, causa XXVI, C. II, c. I, fol. 884).

ble (1), y contradice directamente al sexto canon del Concilio de Nicea (2).

Año 350. Hacia este tiempo hemos de consignar la introducción de una importante palabra en la Iglesia latina, cuyo sentido ha sido apartado de su significación original. Después del sermón se celebraba la Eucaristía, y entonces había tres clases de personas a quienes no les era permitido participar de este Sacramento: los *catecúmenos*, o los que se estaban instruyendo; los *penitentes*, que aún no habían sido recibidos en la Iglesia; y los *endemoniados*, o los que se suponía poseídos de los demonios.

Concluído el sermón, el diácono les intimaba que se retirasen, despidiéndolos con las palabras: *Ite missa est*, solemne despedida de ellos, que no hacía referencia a la ceremonia que seguía. Pero con el transcurso de los tiempos estas palabras se empezaron a contraer en una sola, *Misa*, y la Eucaristía que seguía fué llamada desde entonces *Misa*.

Esto támbién es de origen pagano. En la obra por la cuál Apuleyo, filósofo platónico del segundo siglo, se hizo muy conocido, titulada «De Asino Aureo», *El asno de Oro*, leemos que a imitación de una antigua ceremonia de los griegos, cuando se concluía el culto de Isis, el pueblo era despedido con dos palabras griegas que significaban haberse terminado. Los paganos romanos, cuando se concluían sus devociones, despedían al pueblo con las palabras «Ite, Missio est». Esto por corrupción, pasó a *Misa*. Polidoro Vergil dice:

---

(1) Labb. et Coss. Concl. *Synodo Ant.* c. 16, tomo II, p. 1674. París 1671; y véase *Syn Ant.* c. 9. *Ibid.* tomo II, p. 584.

(2) *Ibid*, tomo II, col. 32, fol. 1675. París 1671. Véase ib. tomo III, página 1675, Venecia 1728. *Concl. Afric. ad Papam Celest.*

«Cuando la misa se ha concluído, el diácono, volviéndose hacia el pueblo, dice *ite misa est*, cuyas palabras están tomadas del rito de los paganos, y significan que el auditorio puede retirarse. Se usaba en los sacrificios de *Isis*, en los que, cuando las ceremonias eran debida y completamente concluídas, el ministro de la religión debía dar una amonestación, o una seña de que era llegada la hora en que podían retirarse legalmente. Y de ésto se originó la costumbre de cantar *ite missa est*, como cierta señal de que el culto estaba concluído» (1).

Año 366. Fleury fija esta fecha como el verdadero principio de la autoridad o jurisdicción de apelación al obispo de Roma; dice que el emperador Valentiniano ordenó que el obispo de Roma con sus colegas examinasen las causas de los otros obispos (2). El decreto autorizaba a los metropolitanos para juzgar (en asuntos no canónicos) al clero inferior, y al obispo de Roma para juzgar a los metropolitanos, pero ésto extendió únicamente en el Occidente la jurisdicción de Roma. Este privilegio fué concedido a Dámaso, cuya elección no fué en manera alguna canónica (3). En un Concilio celebrado después en Roma, año 378, Dámaso dirigió un memorial al emperador Graciano, pára que confirmase el decreto, cuyo objeto era trasladar a los clérigos de la civil a la jurisdicción eclesiástica, o a la del

(1) Libro V. c. IX, p. 110. Edit. Londres, 1551.

(2) «Dés commencem ent de ce chisme, Valentinien ordonna que l'éveque de Rome examineroit les causes des autres evéques, avec ses collegues et en general il ordonna par une loi, que dans les causes de la foi, ou de l'ordre ecclesiástique, le juge devoit étre d'une dignité égale, c'est-á-dire, que les evéques seraient jugés par des evéques et non par des laiques». (Fleury, *Hist. Eclesiast.* tomo IV, p. 146. París, 1124; y tomo IV p. 154. París, 1760).

(3) Se hizo una doble elección, Dámaso colocándose a la cabeza de un partido de clérigos y legos, los cuales, armados de garrotes, espadas y hachas, atacaron a su contrario, Urino. Del tumulto resultaron asesinadas 160 personas, inclusas las mujeres. (Fleury *Hist. Ecles.* vol. IV, pp. 145 y 146. París, 1724).

mismo emperador. Pero importa hacer notar que estos aceptaron el privilegio como indulgencia o concesión del emperador. La idea de «derecho divino», a la que tan confiadámente se apela ahora, no se introdujo entonces. La «exención» no se extendió à los casos criminales. De estos pequeños principios, y de las concesiones hechas por los príncipes temporales, fué de donde se construyó en el trànscurso de los siglos el vasto edificio eclesiástico y jerarquía papista.

La preferencia dada a la silla de Roma tuvo origen en el esplendor e importanciá de la ciudad, y en la magnificencia y lujo, aún en este primer tiempo, del obispo de aquella silla. Fleury cita las palabras de un historiador pagano de aquel tiempo, el cual dice que no se extrañaba de ver las disputas para obtener la silla, cuando consideraba el esplendor de Roma, cuyo obispo principal se enriquecía con los donativos de las señoras, era conducido en carrosas, iba espléndidamente vestido, vivía bien y sus mesas sobrepujaban a las de los reyes. Este autor decía chistosamente a Dámaso: «Hacedme obispo de Roma y yo me hàré cristiano» (1).

Año 370. Esta época fué famosa por los oradores. Estos desplegaron sus talentos para celebrar la memoria de los santos en las oraciones fúnebres, al recitar sus virtudes. Para producir efecto con su elocuen-

(1) «Amnian Marcellin auteur paien, qui vivit alors, rapportant cette histoire (especialmente la contienda por la silla de Roma) bláme égalment l'animosité des deux partis, et ajoûte: «Quand je considére la splendeur de Rome, je ne nie pas que ceux qui desirent cette place, ne doivent faire tous leurs efforts pour y arriver, puis qu'elle leur procure un établissement súr, oú ils sont enrichis des offrendes des dames, ils sortent dans des chariots, vétus splendidement et font si bonne chere, que leurs tables surpassent celles des rois: il disoit par plaisenterie au méme pape Damase: «Faites moi evéque de Rome, et aussi-tót je serais chrétien». (Fleury, *Hist. Ecles.* t, IV, p. 146. París, 1724).

cia, empezaron a apostrofar a los difuntos. Gregorio Nacianceno, en la primera oración exclamó: «Oye además, alma del gran Constantino, *si entiendes algo de estas cosas*» (1). Y el mismo orador en su segunda oración, dirigió igualmente su palabra al alma de Juliano el apóstata, al cual creía en el infierno. Estos apóstrofes eran figuras de retórica: los sentimientos expresados no eran manifestación de la doctrina, y eran muy diferentes de la moderna costumbre de imvocar a los santos. No hay duda que de este modo se abrió un camino a la introducción de la moderna herejía, porque desde entonces, y poco a poco, el pueblo empezó a dirigir sus peticiones a los santos difuntos; pero no fué hasta mucho después cuando la invocación de los santos se introdujo en el culto de la Iglesia como práctica reconocida.

La invocación de los ángeles se hizo común en la provincia de Frigia. Se erigieron oratorios de San Miguel. Esta herejía fué inmediatamente condenada por el Concilio de Laodicea, celebrado en este tiempo (378). El canon 35 es como sigue: «No conviene que los cristianos abandonen la Iglesia de Dios y vayan a invocar a los ángeles y hagan asambleas; estas cosas están prohibidas. Si, pues, se descubre que alguno se ocupa en su secreta idolatría, sea maldito porque ha abandonado a Nuestro Señor Jesucristo el Hijo de Dios y hecho idolatría». Pueden argüir los defensores del culto

---

(1) Vol. I, p. 78. París, 1778. Edición Benedictina. La nota del editor sobre ésto, es como sigue: «Si los muertos pueden sentir alguna cosa». Y Sócrates, en las mismas palabras, pero algo más completas: «Si tienen algún conocimiento de lo que está pasando aquí». Véase la nota del comentador griego (Schol. Graece, *in priorem Nazianzeni Investivam.* p, 2. Edit. Etonens). El habla como Sócrates, es decir, «Si tienen el poder de oír las cosas que hay aquí».

de los santos que es «la idolatría» la que sólamente se condena, pero al dar el Concilio tal decreto, hubiera hecho alguna reserva para la innovación legítima, si tal hubiese sido la costumbre de la Iglesia en aquellos días (1).

Año 380. Por este tiempo parece que se hizo más general la práctica de *orar por los difuntos*. Eusebio nos dice, que después de la muerte de Constantino se oró por su alma; pero debe observarse que el intento de estas oraciones era muy diferente del de la moderna costumbre; porque los escritores de este tiempo atestiguan que, en las mismas oraciones eran incluídos aquellos a quienes la moderna Iglesia de Roma excluiría, es decir, los que se supone que están en el infierno; como también aquellos, quienes según se supone ahora, no necesitan tales oraciones, antes por el contrario, se pide a ellos, a saber: los patriarcas, profetas, evangelistas, apóstoles, mártires, y la Virgen María (2). Aquí tenemos el fundamento sobre el que está basada la moderna costumbre, que, sin embargo, es inseparable de la doctrina del purgatorio, no conocida entonces.

De un pasaje de Epifanio (3) podemos presumir que en este tiempo fué cuando algunos empezaron a introducir pinturas en las Iglesias; porque consigna el hecho de que al hallar en un pueblo, en Palestina, a

---

(1) Labb et Coss. Conc. Laodic. c. 35, tom. I, col. 1503. París, 1671.

(2) Las referencias aquí pueden ser numerosas. Véase *Catecis.* de Cirilo.XXIII. *Mister.* V. n. IX. X. p. 323. París,1720. Crisost. *Hom.* XXIX *sobre Hechos IX. Liturg.* Oper. tom. XII, p 1011. París, 1838. Y ádmitido por el Dr. Wiseman en sus *Discursos.* Discurso XI, p. 66, nota. Londres, 1851.

(3) Epiph. *Epist. ad Joan. Hierosoly. Hieron*, tom. I, p. 251. Colón. 1682.

la entrada de una Iglesia un lienzo representando a Cristo, lo tiró (1).

Año 386. Si el documento no es falsificado (que, sin embargo, se cree lo es), Siricio, obispo de Roma, fué el primero que por decreto prohibió a los clérigos casarse en su jurisdicción. El anterior Concilio de Ancyra, año 314, no prohibió el matrimonio a los clérigos, sino que, en el canon décimo concadió expresamente a aquellos, que al tiempo de hacerse diáconos declarasen su intención de casarse, el poder hacerlo y permanecer en el ministerio; pero a aquellos que no declarasen su intención de casarse, sino que fuesen ordenados declarando que vivirían solos, fuesen depuestos si después se casaban (2). Sócrates, historiador eclesiástico del siglo V, señaló ésto como una «ley nueva» (3). Pero debió haber dicho más bien que era la renovación de una antigua costumbre pagana. A los antiguos sacerdotes egipcios les estaba prohibido casarse. Era una herejía maniquea (4). Hasta el año 950 no fué observado el decreto en toda la Iglesia; porque por las provincias de Europa muchos clérigos eran casados. Atanacio (340), escribiendo al obispo Draconcio, le decía «que en su tiempo muchos monjes eran padres de hijos, así como algunos obispos» (5). Graciano no dudó testificar que muchos obispos de Roma eran hijos de sacerdotes. Y nombra a los Papas Dámaso, Bonifacio, Agapito, Teodoro, Silverio, Félix, Gelasio, como Papas

(1) La autoridad de esta carta ha sido cuestionada por Belarmino; pero ha sido vindicada por el erudito crítico Ribet, en su *Crítica sagrada*, lib. III, capítulo 26. Epiph. *Epist. ad Joan. Hieros.* tom. II, p. 317, Edit. 1682).

(2) Labb. et Coss. Concl. Gen. Concl. Ancyra, can. X, tom. I, col. 1456. París, 1671.

(3) *Hist. Ecles.* de Sócrates, lib. I, c. II. Bib. *Max. Patr.* tom. VII.

(4) Véase *Aug. Ep.* 74. p. 848. tom. II. París, 1679.

(5) Athanas. *ad Dracontium*, p. 739, tom. I. Heidel, 1601.

todos ellos e hijos de sacerdotes, algunos aún de obispos, y añade: «Hubo otros muchos, que se hallaron ser descendientes de sacerdotes, y gobernaron en la silla apostólica» (1). Obispos romanos descendientes de padres eclesiásticos, se casaron durante su sacerdocio, como Bonifacio I, Félix III, Gelasio I, etc. Aún hacia el aña 1068 encontramos que un Concilio de Barcelona reunido por el legado Hugo Cardenal, acordó unánimemente que los clérigos no fueran casados, como hasta entonces se había permitido» (2). El decreto fué inpuesto autoritativamente en 1074 bajo Hildebrando (véase año 1074), y renovado por el canon veintiuno del primer Concilio Lateranense, año 1123 (3), y por los cánones sèxto y séptimo del segundo Concilio Lateranense (año 1139). Este último canon prohibió oír la misa celebrada por un sacerdote casado (4), cuyo canon, por lo demás, está en directa contradicción con el cuarto del Concilio de Gangra (año 325, o como algunos dicen, 380) (5).

En esta época se empezaron a practicar muchas costumbres antibíblicas y supersticiosas, bajo la pretendida autoridad de la tradición, y fué tan grande la corrupción del siglo, aún en este primer período de la Iglesia, que exclamaba Cipriano que «la Iglesia de Dios, y la esposa de Cristo, había caído en un estado tan triste, que para celebrar los celestiales misterios, la luz pedía prestada la disciplina aún a las mismas tinieblas, y los cristianos hacían las mismísimas cosas

---

(1) «Complures etiam alii invenientur, qui de sacerdotibus nati, Apostolicae sedi praefuerunt». (Grat. Par. 1, Dist. 56, c. 3. p. 291, tom. I. Lug., 1671).
(2) Véase *Manual de Concilios de Landon*, p. 56. Londres, 1846.
(3) Labb. et Coss. concil. tom. X, col. 899. París, 1671,
(4) *Ibid.* col. 1003.
(5) Véase arriba, p. 189.

que haría el anticristo» (1). Y en el siglo siguiente, Agustín se lamentaba de que era tal la acumulación de ceremonias, que la condición de los judíos bajo el yugo servil de la ley era más soportable que la de los cristianos bajo el Evangelio (2).

Año 390. Un suceso notable ocurrió en este año, consignado por los historiadores Sócrates y Sozomeno (3) con relación a la confesión privada. En la Iglesia primitiva se hacía la confesión de pecados públicamente delante de toda la congregación. El penitente, después de ella y de haber hecho penitencia, era vuelto a admitir en la comunión de la Iglesia. Hacia el año 250, durante y después de la persecución Deciana, el número de penitentes que volvían a la fe fué tan grande, que los obispos no podían atender a todos, y la confesión pública era escandalosa: como consecuencia de ésto se creó un nuevo oficio, llamado «presbítero penitenciario», a quien todos los que deseaban ser admitidos a pública penitencia por sus pecados privados, debían confesarlos primero, y después, si no eran muy escandalosos a los oídos del público, confesarlos delante de todos. Esto era también necesario, visto que algunas confesiones públicas tenían otros palpables inconvenientes. Esta fué la primera institución del cargo de penitenciario. En este año (390) fué suprimido el oficio y con él abolida la confesión privada. Esto ocurrió en Constantinopla por orden de Nectario, obispo de aquella ciudad, y su ejemplo fué seguido por todo el Oriente. La causa de ello vino por razón de un suceso escandaloso, que acaeció a una señora de distinción

(1) Cyprian *Epist. Pomp.* Eps. XXIV, 224. Leipsic. edit. 1358.
(2) Aug. *Epist. ad Januar.* 55, sec. 35, vol. II, p. 142. París 1700.
(3) Sócrates, lib. 5, c. 19. Soz. b. 7. c. 16.

después de la confesión, habiendo sido cometido el crimen en la misma iglesia. La mala acción de un sacerdote recayó sobre todos los clérigos y toda la ciudad se alborotó; y para apaciguar el tumulto, Nectario no sólo privó al ofensor de su oficio, sino que suprimió la penitenciaría y con ella toda confesión privada; y para prevenir más eficazmente en lo futuro el escándalo irreparable, como aparece, del sistema, abolió el oficio, y para usar las palabras de Nectario acerca de lo antes referido: «dejando a toda persona en libertad de participar del santo misterio según su conciencia», aboliendo así la costumbre de la confesión privada, o como ahora se dice, *confesión auricular.* Esta fué considerada entonces como de institución humana, y la confesión y la penitencia mandadas fueron dejadas a la voluntad del pueblo. La confesión al sacerdote es ahora obligatoria para todos los miembros de la Iglesia romana, bajo pena de pecado mortal y de excomunión.

Año 397. El Concilio de Cartago, celebrado este año bajo Aurelio obispo, por el canon veintinueve ordenó que la misa (si podemos darle este nombre en este primer período) se dijera en ayunas (1).

SIGLO QUINTO.

Año 400. Desde el año 230 hasta esta época fueron muchas y diferentes las teorías que circularon respecto al estado de las almas *después de la muerte.* Orígenes (230), padre griego, parece haber sido el primero en preparar el camino para la admisión del purgatorio.

---

(1) Labb et Coss. Concil, Carth. XXXIX, II, tomo col. 1165. París, 1671.

Su idea era que los fieles, así como los incrédulos, pasarían por un fuego que debería consumir al mundo el último día después de la resurrección, cuando todos, aún el mismo demonio, serían salvados por fin. Esta teoría, sin embargo, fué condenada por un Concilio general de la Iglesia (1). La teoría condujo a otras muchas respecto a la existencia del purgatorio. Y por este tiempo, San Agustín, aunque condenó la teoría de Orígenes, dió a luz otras nuevas. Dijo que era probable que hubiese algo parecido al fuego del purgatorio (2), pero es cierto que no lo trataba como asunto de indiscutible fe o doctrina. Había aquí, sin embargo, bastante fundamento para edificar una doctrina semejante a la que en el transcurso del tiempo se maduró.

En el Concilio de Toledo (año 400) fué donde por primera vez se dió al obispo de Roma sin rodeos el título de «Papa» (3). Pero no fué sino hasta mucho tiempo después (año 1073) cuando fué asumido exclusivamente este título por el obispo de Roma.

Año 417. Este año fué mandada por Zósimo la costumbre de consagrar las candelas pascuales en el Sábado Santo, y se ordenó fuera practicada en todas las iglesias (4).

Año 419. Cuando Bonifacio se encontró ya sentado en el trono papal, afectó estar horrorizado de los escándalos presenciados en las elecciones de obispos de Roma. Para prevenir cábalas e intrigas en semejantes

(1) Por el Concilio general celebrado en Constantinopla, año 553. Véase *Bals. apud Beveridge, Synod.*, tomo I, p. 150. Oxon, 1672. Agustín. *lib. de Haeres.* c. XLIII, tomo VIII. p. 10, Edit. Benedict. París, 1685.

(2) Augustín. *Enchiridion de Fide, Sp. et Charitate,* tomo IV, p. 222. París, 1685.

(3) Véase *Manual de los Concilios de Landon* Londres, 1846, p. 587.

(4) *Poliodoro Vergil,* I, VI, c. V, p. 120. Londres, 1551.

ocasiones, con escándalo de la religión cristiana, de lo que él mismo no había estado libre, pidió al emperador Honorio diera una ley que pusiera coto a la ambición e intrigas de los aspirantes al papado. En conformidad con ésto, Honorio expidió un decreto para que, cuando fueran elegidos dos candidatos rivales, ni a uno ni a otro se les diera la dignidad, sino que procediesen a una nueva elección el pueblo y el clero (1). Este es el primer ejemplo en la historia, dice Bower en su *Historia de los Papas*, de la intervención de los príncipes en la elección del obispo de Roma, necesidad impuesta a la Iglesia de Roma, a causa de los muchos desórdenes que cometían el clero y el pueblo en estas elecciones. Los emperadores se reservaron el derecho de confirmación, que ejercitaron por muchos años después. Un notable ejemplo es el caso de Gregorio I, el cual, después de elegido, escribió al emperador, rogándole no confirmase su nombramiento.

Año 431. Este año se dió la primera ley concediendo asilo en las iglesias a los fugitivos (2).

Mr. Elliot, en sus *Horae Apocalipticae* (3), consigna esta época como la fecha en que el obispo de Roma asumió ya descaradamente las *llaves* como símbolo del poder eclesiástico. El uso de las llaves como símbolo del poder papal, está, como muchas otras costumbres, íntimamente conexionado con la mitología pagana. La llave era un símbolo de dos bien conocidas divinidades paganas de Roma: Jano llevaba una llave (4), así como Cibeles otra. Dos siglos antes de la era cristiana fué,

(1) Véase la *Historia crítica de Pigi in Anual.* Baronii, ann. 416.
(2) *Cod. Theodesian*, lib. XI, tit. 45, 1. 4, vol. III. Lips. 1736. *Hist. Ecles.* de Neander, vol. III, p. 206. Londres, 1851. Véase luego año 620.
(3) Vol. III, p. 139. Londres, 1851.
(4) Véase *Fasti* de Ovidio, vol. III, 1, 101, p. 346. Op. Leyden, 1661.

cuando se introdujo en Roma el culto de Cibeles con este nombre; pero la misma diosa con el nombre de Cardea, con el «poder de la llave» era adorada en Roma con Jano, muchos años antes (1). De aquí tienen origen quizá las dos llaves que forman el blasón o las armas del papa, como insignias de su autoridad espiritual. La divisa era familiar a los romanos, y armonizaba con sus ideas de tal soberanía. Así como la estatua que fué un día de Júpiter es ahora adorada en Roma como la verdadera imagen de Pedro, así siglos ha se ha creído piadosamente que las llaves de Jano y Cibeles representaban las llaves del mismo apóstol.

Año 434. Este año se cita como prueba de que el obispo de Roma ejercía ya suprema autoridad sobre la Iglesia respecto al derecho de convocar los concilios. Con este objeto y para probar que los concilios no debían ser convocados sino por el papa, cita Belarmino (2) y otros una extensa carta de Sixto III a los obispos de Oriente, estableciendo algunas de las prerrogativas papales. Se supone que Sixto dice: «El emperador Valentiniano ha convocado un concilio por nuestra autoridad». Está, sin embargo, evidentemente probado, que la carta está formada de pasajes tomados del octavo Concilio de Toledo, de Gregorio I, de Félix III, de Adriano y de los códigos Teodosiano y Justiniano, y por lo tanto, a todas luces espurea, y el pasaje en cuestión forjado con objeto de introducir una sentencia que pretendían haber sido dictada por el emperador Valentiniano. Se ha inventado un cargo de inmoralidad contra Sixto, quien se supone que escribió la carta para

---

(1) Véase *Pantheon* de Tooke, *Cibeles* p. 153. Lon. 1806.
(2) Bell. *de Concl.* lib. 2, c. 12.

justificarse ante un Concilio, pero las actas de aquel Concilio son tan manifiestamente fabulosas, que aún Binio y Baronio se han visto obligados a abandonarlas, aunque el emperador de quien las actas suponen haber asistido al Concilio, se dice haber dejado al Papa mismo que pronunciase la sentencia, «porque el Juez de todos no debía ser juzgado por nadie». No puede haber duda de que fué para establecer esta máxima, para lo que fueron forjadas las actas de este Concilio tanto como las del pretendido Concilio de Sinuesa (303), que se supone haber condenado a Marcelino, y que a expensas de la reputación de este hombre, es citado para exaltar la silla de Roma. Ningún escritor anterior a Anastasio, bibliotecario del Vaticano, que floreció en el siglo IX, y el historiador Platina, que murió el año 1481, ha considerado el cargo contra Sixto como un hecho serio. Esta carta, con otras falsificaciones palpables, fué recibida por mucho tiempo como genuina, pero hoy está ya totalmente abandonada. Si el sistema romano es de Dios y la Iglesia de Roma está fundada sobre una roca, contra la cual no prevalecerán nunca las puertas del infierno, seguramente la perfidia, el fraude y las falsificaciones no eran necesarias para afirmarla.

A las actas del Concilio citado se han añadido las del juicio que se supuso haber sido emitido en Roma, con ocasión de una apelación a aquella silla por un cierto Polychronio, que se dice haber sido obispo de Jerusalem, y que apeló del juicio de sus colegas en el Oriente al del obispo de Roma. Este juicio también ha sido tenido como genuino por largo tiempo, para probar que los obispos orientales apelaban al obispo de Roma. Nicolás I, en el siglo IX, apeló a aquellas actas como genuinas, en una carta que escribió al empera-

dor Miguel. Pero se conoce a simple vista que no son más que meras falsificaciones.

Vergüenza da el gastar tiempo en refutarlas, pero en una tabla cronológica como la presente es necesario hacerlo así, para mostrar el desarrollo del Romanismo y exponer la podredumbre de su fundamento, aunque confiadamente se apela a la antigüedad para mantenerla. El juicio se supone fué dado cuando el emperador Valentiniano fué la séptima vez cónsul con Avieno, ésto es, nada menos que doce años después de la muerte de Sixto III. Además está claro por las actas de los Concilios de Efeso (431) y Calcedonia (451) que Juvenal asistió a ambos como obispo de Jerusalem; y el primero de estos dos concilios fué celebrado un año antes de la elección de Sixto III, y el último once años después de su muerte (Sixto fué hecho obispo de Roma el año 432 y murió el año 440); así es que Polychronio no fué obispo de Jerusalem en su tiempo. Es dudoso si ha habido un obispo en Jerusalem que llevara ese nombre; no puede encontrarse en ningún catálogo de obispos de aquella ciudad que ha llegado hasta nosotros (1).

Año 450. León I, parece haber sido el primer obispo de Roma que intervino en la elección de obispos de otras diócesis. Se cuenta que intervino en el nombramiento de Anatolio «por el favor de cuyo consentimiento él tuvo el obispado de Constantinopla (2)»; y se consigna que confirmó a Máximo de Antioquía, y Donato obispo africano. Pero por otro lado otros obispos se abrogaron el mismo privilegio; por ejemplo, Lucifer, obispo de Sardinia, ordenó a Paulino, obispo

(1) Véase *Historia de los Papas* de Bower, vol. II, pp. 5, 6. Londres, 1750

(1) Labb. et Coss. Concil. tom. IV. col. 847. París, 1671.

de Antioquía; Teófilo de Alejandría ordenó a Crisóstomo; Eusthateo de Antioquía ordenó a Evagrio, obispo de Constantinopla, etc..... y Acacio y Patróphilo arrojaron a Maximino y pusieron a Cirilo, obispo de Jerusalem, en su lugar. Todos estos hechos y muchos más que pudieran citarse, se ejecutaron sin contar para nada con el obispo de Roma.

El obispo de Roma (León) asumió ahora descaradamente una autoridad jamás ejercida por ninguno de sus predecesores, declarando que la suprema autoridad sobre las *Iglesias de Occidente* residía en él como obispo de Roma. «En la silla de Pedro», decía él, «reside el poder siempre vivo, la suprema autoridad». Las circunstancias que acompañaron a esta abrogación de autoridad deben ser notadas por la importancia de haber obtenido la sanción del emperador. Hilario, obispo metropolitano de Arlés, asumió sobre sí el derecho de ordenar a todos los obispos galicanos. León estaba celoso de que tal autoridad residiese en un rival. Empezó a exponer falsas acusaciones contra Hilario (véase su 9a. y 10a. carta), y por fin apeló a Valentiniano III, en este tiempo emperador de Occidente, príncipe débil y que no servía para luchar con un hombre de la astucia, habilidad y ambición de León. Este representó a Hilario como un perturbador de la paz, un rebelde contra la silla apostólica, y aún contra su Majestad. El emperador fué inducido a expedir el famoso decreto invistiendo al obispo de Roma de una absoluta e ilimitada autoridad sobre las iglesias y obispos galicanos. Este rescripto fué dirigido a Aecio, general de las fuerzas romanas en la Galia, bajo el pretexto de mantener la paz y la tranquilidad en la Iglesia, y en él llama a Hilario traidor y enemigo de la

Iglesia y el Estado. Es indudable que este documento fué dictado por León mismo. Fué publicado íntegro por Baronio en sus *Anales* (año 445); nosotros trasladamos el siguiente pasaje, que manifiesta la naturaleza del poder usurpado ahora por primera vez por el obispo de Roma.

«Con objeto, pues, de prevenir aún el más pequeño disturbio en las Iglesias y que la disciplina no sea por eso quebrantada, decretamos que desde ahora y para siempre, ningún obispo, no sólo galicano, sino de ninguna otra provincia, se permita, en contradicción con la antigua costumbre, hacer ninguna cosa sin la autoridad del venerable Papa de la ciudad eterna; sino que, por el contrario, para ellos y para todas las personas, todo cuanto la autoridad de la santa silla ordene u ordenare, sea ley: así que cualquier obispo que desde ahora sea citado al tribunal del romano Pontífice, sea *obligado a comparecer por el gobernador de la provincia*».

Así es cómo se empezó a emplear el arma secular para imponer la usurpación eclesiástica. Hilario, y con él otros obispos galicanos se opusieron hasta lo último a esta usurpación papal, y nunca quisieron reconocer la autoridad del obispo de Roma. Apesar de la supuesta traidora conducta y repudio de uno de los pretendidos fundamentos de la Iglesia de Cristo, «suma y esencia del Cristianismo», como dice Belarmino, este mismo Hilario es reclamado por la moderna Iglesia de Roma, como santo canonizado, colocado al lado de su contrario y opresor León. El forjador de este edicto no vaciló en consignar una intencionada falsedad, cuando alega la «antigua costumbre» como autoridad. Semejante autoridad no puede ser admitida (1), y aún León mismo

(1) Unos cuantos años antes de éste, 421, fué cuando el eperador Teodosio refirió la disputa sobre la elección de Perígenes para la silla de Patras en Acaya, una de las provincias de Iliria, al obispo de aquella diócesis, después de haber consultado al obispo de Constantinopla. (Véase *Cod. Teodosian.* 1. 45. *de Epis.* cap. 1. 6).

por mucho tiempo después del suceso arriba citado, no reclamó la autoridad de ordenar a los obispos de todas las provincias occidentales, porque en su carta ochenta y nueve, dirigida a los obispos de la Galia, expresamente rehusó tal autoridad. «Nos (dice él) no nos arrogamos el poder de ordenar en vuestras provincias» (1), y ésto nos autorizaría para sospechar que el edicto mismo es en gran parte espureo. Pero se debe notar muy especialmente como un hecho, que mientras León se colocaba él mismo a la cabeza de los obispos de Occidente, admitía la superior autoridad del Estado, apelando en todas ocasiones al emperador como su superior en asuntos eclesiásticos, bajo cuya autoridad sólamente, desde el primer emperador cristiano, fueron convocados todos los Concilios generales primitivos, quien, como Eusebio dice, expresando el sentimiento de aquellos días (refiriéndose a Constantino): «como obispo común nombrado por Dios reunía sínodos de los ministros de Dios» (2).

Año 460. León I, obispo de Roma, ordenó la observancia de cuatro ayunos, el de la Cuaresma, Pentecostés y el de los meses séptimo y décimo.

Año 470. El primer hecho probado, que podemos consignar acerca de la invocación de los santos, es cuando fué trasladado a Constantinopla el cuerpo de Crisóstomo. El emperador Teodosio se arrodilló ante él pidiéndole que perdonara a sus padres que le habían perseguido mientras vivía. Pero esta superstición fué reprendida por los Padres de su tiempo.

Nicéforo, en su *Historia eclesiástica,* nos informa

(1) «Non enim nobis ordinationes vestrarum provinciarum defendimus». (P. Leo. Ep. 89, citado por Barrow. Véase *Sobre la supremacía del Papa,* página 343. Edición Ravisada. Londres. 1849).
(2) Euseb. *de Vit. Const.* I, 46, p. 524. Cantab. 1720.

de que un tal Pedro Gnapheo, patriarca de Antioquía, año 470, fué el primero que introdujo la invocación de los santos en las oraciones de la Iglesia, y ordenó que «la Madre de Dios» fuése nombrada en todas ellas. Pero este hombre estaba inficionado en la herejía eutiquiana, por cuya causa fué condenado por el cuarto Concilio general. Con ésto, una superstición, que hasta allí era sólo privada, se hizo pública; la conmemoración de los santos se cambió en invocación; los predicadores, en vez de dirigir sus discursos a los vivos para excitarlos a imitar las acciones de los muertos, empezaron a dirigir sus oraciones a los muertos en favor de los vivos. Pero hasta ahora, la costumbre se concretó a una secta de los griegos: los latinos no las recibieron hasta 120 años después.

Año 492. En este tiempo se intentó introducir otra innovación, pero fué contenida. En la celebración de la Eucaristía se había empezado la costumbre de mojar o empapar el pan en el vino para los que no pudieran beberle. Julio, obispo de Roma, año 340, condenó esta costumbre, no obstante lo cual se volvió a introducir la práctica en la Iglesia de Roma.

Hacia el año 440, los Maniqueos que aborrecían el vino, intentaron introducir la costumbre de tomar la comunión bajo la sola especie de pan. León (año 450) (1) y Gelasio (año 492) obispos ambos de Roma, condenaron en términos expresos esta herejía, y ordenaron que la comunión se recibiera entera, como la instituyó nuestro Señor, o de ninguna manera.

Las palabras de Gelasio son tan precisas y tan en contradicción con la moderna enseñanza romana, que

(1) León Mag. Oper. Int. 1623. col. 108. Serm. VI. de Quadrag.

basta citarlas para convencer a la Iglesia romana de que impone a los cristianos una doctrina muy enérgicamente condenada por un obispo de su propia Iglesia. Sus palabras son como sigue:

«Hallamos que algunos, habiendo recibido sólamente una parte del cuerpo, se abstienen de la copa de la santa sangre, los cuales sin duda (por estar atacados por no sé qué superstición), o deben recibir todo el sacramento, o apártense de todo; porque la división de uno y mismo misterio no puede hacerse sin grande sacrilegio» (1).

Como cosa relacionada con la Eucaristía, no podemos pasar este período sin consignar la opinión decidida de este mismo Gelasio, obispo de Roma, sobre lo que ahora es creído como doctrina fundamental de la Iglesia romana. Nos referimos a la transubstanciación, ésto es, la pretendida conversión de la substancia y naturaleza de los elementos del pan y vino, después de la consagración por el sacerdote, en el verdadero y real cuerpo y sangre de nuestro Salvador Jesús.

Colocamos en columnas paralelas la opinión de Gelasio y el decreto del Consilio de Trento, para mostrar claramente que la transubstanciación fué una invención posterior a esta fecha.

Gelasio ano 492	Decreto de Trento, ano 1561.
Ciertamente el sacramento del cuerpo y sangre de nuestro Señor, que recibimos, son	Por la consagración del pan y vino, *toda substancia* del pan se convierte en la

(1) Comperimus quod quidam, sumpta tantummodo corporis sacri portione, a calice cruoris abstineant; qui procul dubio (quoniam nescio quá superstitione docentur obstringi), aut integra sacramenta percipiant, aut ab integris arceantur; quia divisio unius ejusdem mysterii sine grandi sacrilegio non potest provenire. (Gelas in Corps. Juris Canon. Decret. Grat. tertpars. de consecr. dist., II, c. XII, col. 1168. Lugd. 1661. Y tom. I, col. 1918. Lugd. 1671).

cosa divina, porque por ellos somos hechos partícipes de la naturaleza divina. No obstante la *substancia* o naturaleza del pan y vino no dejan de existir; y ciertamente la *imagen* y *semejanza* del cuerpo y sangre de Cristo se celebran en la acción de los misterios

substancia del cuerpo de Cristo y toda la substancia del vino se convietre en la substancia de su sangre; cuya conversión es conveniente y propiamente llamada por la Iglesia católica Transubstanciación (1).

La contradicción entre la opinión del Papa Gelasio, y el decreto del Concilio de Trento que ahora dirige las doctrinas de la Iglesia de Roma, es tan obvia que no nos sorprenden los desesperados esfuerzos que se hacen por explicar de otra manera la clara herejía de un primitivo obispo de Roma. Baronio y Belarmino se excedieron en su empeño para resolver la dificultad que les saltaba a la vista. Encontraron el expediente de declarar que alguna otra persona del nombre de Gelasio, pero no Gelasio el obispo, fué el escritor del tratado en cuestión. El historiador católico-romano Dupín, sin embargo, ha puesto a la vista lo vano de este «ardid piadoso», y ha probado incontestablemente que la obra en cuestión es producción genuina del papa Gelasio, que fué obispo de Roma el año 492 (2), y en esta importante doctrina la Iglesia de Roma está convicta de introducir una *novedad* en el credo cristiano.

(1) «Per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae vini in substantiam sánguinis ejus. Quae conversio convenienter et propie a sanctá catholicá ecclesiá transubstantiatio est apellata». (Concil. Trid. Ses. III. Decret. de sanct. Euchar. sacramento, cap. IV. De Transubstantiatione).
(2) Véase Dupín, *Ecc. Hist.* vol. I, p. 520. Dublín, 1723.

SIGLO SEXTO

Año 500. En este tiempo empezaron a usarse las *imágenes* en las iglesias, pero únicamente como recuerdos históricos, con cuyo fin únicamente continuaron usándose cerca de un siglo después, no sin que este uso fuése recibido por varios obispos con violenta oposición. Estos las hicieron destruír en algunas de sus diócesis.

Año 528. La curación de los enfermos fué un don dado por nuestro Señor a los Apóstoles, y cesó con ellos. Aunque el don de sanar había cesado, algunos herejes conservaron el uso de la *unción*, a imitación probablemente de la costumbre, referida por Santiago (5. 14). Los bañistas al dejar el baño, y los atletas al entrar en la arena, eran ungidos con aceite. Los cristianos, a imitación de estas costumbres, untaban con aceite a los que eran bautizados, por haber sido purificados y preparados para luchar con el mundo. Esta unción, sin embargo, no formaba parte del sacramento. Los herejes valentinianos se arrogaron el don de los apóstoles, y untaban a sus enfermos con aceite al acercarse la muerte. Ellos pretendían que esta unción, con oraciones, contribuiría a la salvación del alma, no a la curación del cuerpo. Esta superstición no encontró prosélitos sino entre esta secta de herejes. Inocencio I, en su carta a Decencio, obispo de Eugubio, se refiere a la costumbre de untar a los enfermos con aceite, lo que debía hacerse no sólo por el sacerdote sino por todos los fieles, y por lo tanto no era aún considerado claramente como sacramento. La costumbre después

ganó terreno, y por este año (528) Félix IV, obispo de Roma, la unió con otras ceremonias cristianas, y fué el primero que instituyó el rito de la extramaunción, declarando que los que estuvieran *in extremis* fueran ungidos (1).

Con el transcurso del tiempo, se fueron añadiendo ceremonias, y por fin, después de muchos tiempos, recibió la extremaunción el rango de *sacramento.* El origen de este pretendido sacramento, es en cierta manera derivado del paganismo.

Año 529. Benedicto de Nursia fundó la orden de los monjes Benedictinos (2).

Año 535. Agapito I ordenó las procesiones antes de la fiesta de la Pascua de Resurrección.

Año 536. Los clérigos fueron exentos de la jurisdicción civil por un decreto, expedido en este año por primera vez, por el emperador Justiniano. Pero Polidoro Vergil dice: que Cayo (año 290) había hecho anteriormente un estatuto que prevenía que un sacerdote no compareciera ante un juez temporal (3).

Año 538. Virgilio, obispo de Roma, ordenó que el sacerdote, cuando está en el altar, volviese su rostro al Oriente, costumbre pagana; y de aquí tuvo origen también la otra costumbre de colocar el altar al Oriente de la iglesia. Vitruvio, eminente arquitecto del siglo de Augusto, nos informa de que cuando los paganos edificaban sus templos, colocaban su coro e ídolos principales hacia el Oriente: «Los que sacrifican en los altares, dice, miren a la parte oriental de los cielos, así

(1) Polidoro Vergil, lib. V, c. III, p. 102. Londres, 1551.
2 *Hist. Ecles.* de Mosheim, siglo VI, p. II, p. 448, vol. I. Londres, 1865.
(3) L. IV. c. VIII. p. 93. Lóndres, 1551.

como la estatua que se coloque en el templo...porque es necesario que los altares de Dios estén vueltos hacia el Oriente» (1). Los antiguos romanos se volvían hacia el Oriente cuando sacrificaban. Su costumbre era pues, de origen pagano. Mosheim, en su capítulo *Ritos y Ceremonias*, dice que «casi todos los pueblos del Oriente, antes de la Era Cristiana, acostumbraban á adorar con los rostros vueltos hacia el nacimiento del sol: porque todos creían que Dios, a quien suponían semejante a la luz, o mejor aún, que era la luz, y a quien limitaban un lugar, tenía su residencia en aquella parte de los cielos donde se levanta el sol. Cuando se hicieron cristianos, rechazaron esa creencia errónea; pero retuvieron la costumbre que se originó de ella, y que era muy antigua y estaba universalmente extendida. Y hasta ahora no ha sido totalmente desechada» (2). Los antiguos idólatras solían adorar al sol, volviéndose al Oriente. (Ezeq. 8. 16; y Deut. 4. 19). Los Maniqueos también oraban hacia el Oriente. León I, obispo de Roma (año 443) ordenó que para distinguir a los católicos de los herejes, se volviesen éstos para orar hacia el Occidente (3). En los templos cristianos de Antioquía y Siria, los altares se colocaron hacia el Occidente y no hacia el Oriente (4).

A Virgilio también se atribuye la institución de la fiesta de la Purificación de la Virgen María, o Candelaria. También era de origen pagano. Los paganos acostumbraban, al principio de Febrero, celebrar la fiesta de Proserpina quemando cirios. Para hacer más

---

(1) Lib, IV, c. V. Edic. de Laet. Amst. 1649.
(2) *Hist. Ecles* siglo II, part. II. cap. IV, secc. 7.
(3) Ad occidentem conversi Deum colebant. Binius, (*Concl.* tom. I, fol. 932. Colonia 1606. Y *Anales del Cardenal Baronio*, año 443, núm. 5. tomo VII, p. 566).
(4) Socrat. *Hist. Ecles. in Euseb.* lib. V. c. XXII. Londres, 1709.

fácil la transición del paganismo, instituyeron en el mismo día una fiesta, y quemaban cirios en honor de la Virgen María. Según Picard, la institución de esta fiesta se atribuye a Gelasio I (año 496); y la procesión de las velas de cera, para arrogar los espíritus malos, a Sergio I, año 701 (1).

Año 595. Hacía la última parte de Este siglo, Juan, patriarca de Costantinopla, asumió el título de obispo universal. Pelagio II, y después de él su sucesor Gregorio I, obispo de Roma, se escandalizaron, porque tomaba tal título un individuo, y lo denunciaron con los más fuertes términos de reprobación. Gre gorio en sus cartas al emperador, dice: «Confiadamente afirmo, que cualquiera que se llama el obispo universal, es precursor del Antecristo» (2). Así ablaba el obispo de Roma en aquel tiempo, y como cuestión de hecho histórico, afirmó públicamente que ninguno de sus predecesores tomó jamás semejante título profano de obispo universal. ¿Qué hubiera dicho de su inmediato sucesor?

El *Pontífice Máximo* era de origen pagano. Dionisio de Halicarnaso da una descripción del «Supremo pontífice» de los antiguos romanos, en su *Vida de Numa Pompilio*, así como también Livio. Encontramos monedas del tiempo de los Césares, en las cuales el Emperador es llamado «Pont. Max». y aún «Summus Sacerdos». El historiador gentil Zósimo (año 426) da la siguiente historia de este título, antes de que fuera tomado por los obispos cristianos. Dice «que entre los romanos, las personas que tenían la super-

---

(1) *Cérémonies et Coutumes Religieuses*, vol. I, pt. II, p. 163, notas *c* y *d*. Amsterdam, 1723.
(2) Véase arriba *Supremacía*, p. 5.

intendencia de las cosas sagradas, eran los pontífices, los cuales son llamados Zephyraei, si taaducimos al griego la palabra latina pontífices, que significa constructor de puentes», y sigue diciendo:

«El origen de aquel apelativo fué el siguiente: antes de que los hombres fueran impuestos en la moda de dar culto por medio de estatuas, se hicieron en Tesalia algunas imágenes de los dioses. Como entonces no había templos (porque su uso era igualmente desconocido) fijaron estas imágenes de los dioses en un puente sobre el río Perusa, y a los que sacrificaban al Dios llamaban Zephyraei, sacerdotes del puente, del lugar donde se erigieron primeramente las imágenes. De ésto los romanos, derivándolo de los griegos, llamaron a sus sacerdotes pontífices, y decretaron una ley para que los reyes por su dignidad fueran considerados de ese número. El primero de los reyes que gozó de esta dignidad fué Numa Pompilio. Después de él fué conferida no sólo a los reyes, sino a Octavio y sus sucesores en el imperio romano. A la elevación de alguno a la dignidad imperial, los pontífices le llevaban el hábito sacerdotal, y era inmediatamente titulado *Pontifex Maximus*, o primer sacerdote. Todos los primeros emperadores se manifestaban lisonjeados con la denominación y la adoptaban de buena voluntad. Aún Constantino mismo, cuando fué emperador, la aceptó, aunque ya muy solicitado e inclinado al camino de la rectitud con respecto a los asuntos sagrados, y había abrazado la fe cristiana. De la misma manera todos los que le sucedieron hasta Valentiniano Nolens; pero los pontífices llevaron el vestido sagrado, según se acostumbraba, hasta Graciano; éste, considerándolo como una vestidura ilegal para usarla un cristiano, rechazó la oferta, y cuando el vestido fué *devuelto* a los sacerdotes que lo habían llevado, se dice que su jefe hizo esta observación:—«Si el emperador rehusa hacerse pontífice, pronto haremos nosotros uno» (1).

El título y oficio son, por lo tanto, de origen evidentemente pagano y fundados en una ceremonia gentil.

---

(1) Zosimus l. IV, p. 125. Edic. griega y latina. Lipsiae, 1784.

SIGLO SEPTIMO.

Año 600. Los llamados santos empezaron a ocupar el lugar de los *Dii minores* de los paganos; se les empezaron ahora a dedicar iglesias, y a señalarles fiestas y sacerdotes que les ofreciesen sacrificios. La invocación de los santos, que hasta aquí había sido una superstición privada, comenzó a ser practicada públicamente, pero todavía no como una doctrina reconocida. Por este tiempo introdujo Gregorio el nombre de la Virgen en las Letanías con el *ora pro nobis* (1).

Esa nueva teoría de la invocación de los santos también es deribada claramente del paganismo. Apuleyo, a quien ya nos hemos referido, en su libro *De Deo Socratis*, describe de este modo el sistema pagano: «Hay, dice, ciertas divinidades medias, entre los altos cielos y esta tierra inferior, por quienes son llevados nuestros méritos y oraciones a los dioses, y en griego son llamados daemones; ellos suben las oraciones de los hombres a los dioses y traen los favores de los dioses a los hombres; van y vienen para llevar por un lado las peticiones, y por otro los socorros; son como intérpretes y portadores de la salvación de uno a otro lado». ¿No es éste en gran parte el sistema sostenido por el Catecismo de Trento? «Nosotros pedimos a los santos, porque tienen crédito con Dios, que nos tomen bajo su protección, para que obtengan de Dios aquellas cosas de que tenemos necesidad» (2). Cáda hombre y oficio tiene su santo patrón.

(1) Polidoro Vergil, VIII, c. I, p. 143. Loudres, 1551.
(2) Cat. Conc. Trid, part. IV, cap. VII, p. 3.

como lo tenían los paganos de la antigüedad.

El purgatorio empezó en este siglo a tomar un tono más definido, aunque la teoría respecto de la naturaleza de los castigos difería de la enseñanza moderna. Se suponía ya en este tiempo que las almas de los difuntos expiaban sus pecados (doctrina no admitida hoy, porque en el purgatorio papista se supone que los pecados están perdonados) de diversos modos, con baños, hielos, estando colgados en el aire, etc.» Esta era la teoría de Gregorio, fundada en bien conocidas fábulas paganas (1).

La Eucaristía, que había sido hasta aquí un sacramento para los vivos, empezó ahora a ser ofrecida como sacrificio por los muertos. Las ofertas dadas en memoria de la piedad de los difuntos eran limosnas (2); éstas en este tiempo eran llamadas oblaciones y formaban parte del mismo sacramento, y eran ofrecidas en expiación de los pecados de los difuntos.

Al recibir las ofertas hechas por el pueblo, el ministro oficiante rogaba a Dios que aquellos frutos de la caridad le fueran aceptos. Estas plegariás u oraciones ofrecidas en tales ocasiones se conservan hoy, pero en vez de ser repetidas sobre los dones que los fieles daban como limosna, ahora se pronuncian sobre los elementos del pan y vino, llamados el cuerpo de Jesucristo.

(1) Greg. lib. 4, Dialog. c. LV, p. 464, tom. II, París, 1705.

(2) Scuttetus, *Medulla Theologiae Patrum.* Amster, 1603, p. 307 Examinando la obrá de Scutteto, se convencerá el lector de que e esfuerzo por identificsr la misa romana con las oblaciones de los primeros cristianos debe ser abandonado por la moderna Iglesia de Roma. Scutteto era profesor de Teología en la Universidad de Heidelberg (1598): véase también Rhenan, *in loc. Annot á Tertuliano.* Frank, 1597, p. 43.

Gregorio I compuso el oficio de la misa; y según Platina, al informar el culto en las iglesias occidentales, ordenó el uso universal de la lengua latina.

Gregorio, del mismo modo, mandó la unción en la ordenación sacerdotal, y preceptuó la adopción de los hábitos pontificales, ordenó el uso del incienso y las reliquias de los santos en la consagración de las iglesias, lugar para la recepción de las velas, y que estuviesen encendidas durante el día. Ordenó que las pinturás de la Virgen María fueran llevadas en procesión y se introdujesen estatuas en las iglesias para fines religiosos, y según Polidoro Vergil, ordenó el primero que no se pudiera comer en los días señalados para el ayuno carne, leche, manteca, huevos, etc. (1).

Año 604. Platina dice que Sabino, sucesor de Gregorio, ordenó que las lámparas permaneciesen luciendo perpétuamente en las iglesias. Esto está aún mandado en el ritual romano. Los egipcios, según Heródoto, fueron los inventores de esta costumbre. Los paganos romanos la adoptaron después: el oficio de las vestales era conservar estas lámparas luciendo. Apuleyo describe las procesiones paganas de los romanos y dice que asistían los sacerdotes con túnicas blancas, el pueblo con vestiduras blancas de lienzo, cantando himnos, con velas de cera en sus manos (2). Esta ceremonia se practica al presente en los países del romanismo. Lactancio se refiere con frecuencia a esta costumbre como una ridícula superstición, burlándose de los romanos, «porque encendían a Dios velas, como si viviese en tinieblas» (3).

(1) Lib. VI: c. IV. p. 119, Londres, 1551.

(2) Apul. vol. I. *Metam.* cap. IX, pp. 1014-1016, y cap. X, pp. 1019-1021, Leipsic, 1842.

(3) Lactancio, *Instit.* lib. VI, cap. 2, p. 289. Cambridge, 1685.

Se ha supuesto haber un oculto misterio en el uso de los cirios encendidos. Entre los modernos romanos, como entre los gentiles a cuyas religiones es común el uso, hace referencia a algunos malos espíritus que se supone están presentes. Entre los zungurianos, cerca dei lago de Baikal en la Siberia, los cirios son colocados delante de los dioses o ídolos de aquel país (1). En las islas Molucas los cirios se usan en el culto de Nito o el demonio, a quien adoran aquellos isleños (2). «En Ceylán», dice el mismo autor, «algunos devotos, que no son sacerdotes, erigen capillas ellos mismos, pero en cada una de ellas están obligados a tener una imagen de Budha, y a alumbrarlas con cirios o velas, y adornarlas con flores». ¡Cuánto se parecen el Romanismo y el Gentilismo! Las conversiones de que ellos se jactan son únicamente un cambio de nombre.

Año 607. Habiendo obtenido Phocas el imperio por asesinato del emperador Mauricio su predecesor con su esposa y cinco hijos, hizo causa común con Bonifacio III contra Ciriaco, obispo de Constantinopla, que rehuzó patrocinar sus asesinatos y otras traiciones. El pacto fué que Bonifacio reconocería a Phocas como legítimo emperador, y éste reconocería a la Iglesia de Roma como cabeza de todas las iglesias, y al obispo de aquella sede como obispo y soberano universal. Este título universal fué, pues, de esta manera dado y confirmado al obispo de Roma por un edicto imperial y no por derecho divino. Este es el título por el que los obispos sucesivos de Roma mantienen su supremacía espiritual.

En el mismo año apareció Mahoma en Arabia; así

(1) Véase *Viaje al Asia*. vol. XVII, pp. 593-596.

(2) *Ritos y ceremonias* de Hurd. p. 91. col. I, y p, 95,2.

que aparecieron juntos el antecristo oriental y occidental. De este período datamos el reino del papado propiamente dicho.

La superstición se extendió entonces rápidamente, y la sencillez y pureza de la fe cristiana se extinguieron casi por completo.

Año 610. Bonifacio IV consumó el hecho de la idolatría pagana, abriendo el panteón de Roma, y sustituyendo en él las imágenes de los llamados santos, en lugar de las divinidades paganas, consagrando el lugar con este objeto: de aquí la fiesta de Todos los Santos.

En este tiempo también se introdujo la tonsura. La tonsura era una antigua costumbre pagana, y una imitación de los antiguos sacerdotes de Isis (1). La tonsura era la visible inauguración de los sacerdotes de Bacco. Heródoto hace mención de esta tonsura.

«Los árabes no reconocen otros dioses que Bacco y Urania (*ésto es,* la reina de los cielos), y dicen que su cabello está cortado lo mismo que el de Bacco; ellos se lo cortan ahora en forma circular, afeitándoselo alrededor de las sienes» (2).

Los sacerdotes de Osiris, el Bacco egipcio, se distinguieron siempre por la rasura de sus cabezas (3). El carácter distintivo de los sacerdotes de la Roma pagana era la cabeza rasurada (4), y éste era igualmente el de los de la China e India. Cinco siglos antes de la Era Cristiana, Gautama Bhuda, al instituír la secta del buhdismo en la India, se rasuró primero

(1) Polid. Vergil (libro IV, c. X) cree esta costumbre venida del Egipto, donde los sacerdotes se rasuraban en señal de tristeza por la muerte de su dios Apis.
(2) Heródoto, *Historia*, lib. III, c. 8, p. 185. París 1592.
(3) Macrobio, lib. I, cap. 23, p. 189. Sanct. Colón, 1521.
(4) Tertuliano, vol. II. *Carmina*, pp. 1105, 1106. Opera. París, 1844

la cabeza, obedeciendo, como él decía, al mandato divino, y era conocido con el título de «el de la cabeza rasurada»; y para que pudiera cumplir las órdenes de Vishnu, formó un número de discípulos de cabezas rasuradas como él (1).

A los sacerdotes y Levitas les estaba prohibido «rapar en forma circular sus cabezas» (véase el Hebreo, Ezeq. I0. 4, 20. Lev. 21. 5); los modernos papistas, no estando bajo la ley, prefieren la costumbre pagana. La costumbre de rasurar la cabeza fué adoptada por los Donatistas; Optato, obispo de Mela, en Africa (año 370) los reprendió por ésto, diciendo: «Mostrad dónde está mandado que afeitéis la cabeza de los sacerdotes; mientras, por el contrario, hay tantos ejemplos de que no debe hacerse» (2). Es cierto, pues, que la costumbre no fué sancionada, si ya realmente no fué condenada al principio del siglo IV; porque por el canon 55 del concilio de Elvira (en el que había diecinueve obispos, incluyendo a Osio de Córdoba, veintiséis secerdotes asistentes, además de los diáconos), se declaraba que los sacerdotes que tuvieran únicamente la corona afeitada como los sacrificadores idólatras, aunque no sacrificasen a los ídolos, recibiesen la comunión después de dos años (3).

Año 617. La invocación de los santos fué gene-

---

(1) Véase *Budha* en la *Antigua Mitología del Indostán*, de Kenedy, pp. 268. 274, Londres, 1831.

(2) «Docete ubi vobis mandatum est radere capita sacerdotum, cum e contra sint tot exempla proposita fieri non debere», (Optatus, lib. contra Parmenión, Oper. de Schism. Donat., fol. París, 1679).

(3) «Sacerdotes, qui tantum sacrificantium coronam portant, nec sacrificant idolis, placuit post biennium communionem recipere». (Surius, Concilio Iliver. in can 55. tom. I, p. 356, Colón, 1567 y Lab. et Coss. Concil., tom. I. col. 967. París, 1671).

ralmente establecida por primera vez en las liturgias públicas bajo el pontificado de Bonifacio V.

Año 620. Bonifacio V confirmó la infame ley por la cual las iglesias se hicieron lugares de refugio para todos los que huían allí en busca de protección. La costumbre tenía sin dada la ventaja de ser muy antigua, siendo de origen pagano (1), y los judíos también la fomentaban; pero con esta diferencia, que los sacerdotes judíos extendían su protección sólo a los que habían cometido crímenes por algún desgraciado accidente o sin intención de malicia; pero los sacerdotes romanos malgastan la protección de la Iglesia sobre criminales notorios (2).

Año 671. La fiesta de la Exaltación de la Cruz fué instituida por el emperador Heraclio, y después fué establecida en el Occidente por Honorio I, obispo de Roma (3), aunque Polidoro Vergil coloca la Invención y la Exaltación de la Cruz en el año 1620 (4), lo cual es más axacto.

Año 676. Vitalio, obispo de Roma, fué el primero que ordenó que el culto divino se celebrase en todas partes en lengua latina (5). Pero no aparece que esta

---

(1) *Hist. Egless.* de Mosheim, siglo VII, parte II, p. 28, vol. II, Londres, 1768.

(2) «Nous n'entrons point dans le detaill des differéntes cérémonies practiquées aux autels den catholiques; mais nous ferons seulenment remarquer. que par un abus qui deshonore le Christianisme, ils servent d'asile en Italie aux plus determinés scelerats. Il est bien vrai que cet usage est fort ancien, et que les juif et les paiens l'ont favorisé: mais les juifs ne l'ont soufert que pour les crimes commis par malheurs et sans dessein; et le respect que l'on doit á la religion chrétienne demanderait qu'on abolit les mauvais usages que l'ancien paganisme y a fait glisser». (*Ceremonias y costumbres religiosas*, de Amsterdam, 1728).

(3) Véase *Anales* de Baronio año 628,

(4) Polidoro Vergil, I VI, c. VII, p. 122. Londres, 1551).

(5) Wolpius Lec. Memorab. Centenar. Numeris Bestia. Apoc. XIII, p. 149. Frankfort, 1671.

orden tuviera la forma de decreto obligatorio, puesto que el Concilio Lateralnense (año 1215), como después observaremos, relajó la costumbre para peculiares circunstancias.

Año 682. Fleury recuerda el primer ejemplo de un concilio de obispos, que se arrogan el derecho de absolver a los súbditos de un rey de la obediencia, cuyo asumido poder pasó a manos del papa (1).

Año 685. Hasta aquí la elección del obispo de Roma había estado reservada a la confirmación del emperador; y esta regla continuó rigiendo hasta el tiempo de Pelagio II, año 578. Platina, en la vida de este papa, dice: «Nada era lo hecho por los clérigos en le elección de un papa, a menos que el emperador aprobase la elección» (2). Pelagio fué elegido durante el sitio de Roma, mas él mandó a Gregorio, quien después fué papa, al emperador, excusándose por haber sido elegido sin su confirmación. Gregorio I fué también elegido con el consentimiento del emperador. La elección continuó en esta forma hasta 685, en que el emperador Constantino renunció el primero el derecho en favor de Benedicto II, siendo el hecho que los emperadores del Oriente habían casi perdido su influencia en el Occidente. Pero cuando el Imperio se estableció en el Occidente bajo Carlo Magno, Adriano I (año 795) en el sínodo entregó al emperador el derecho y poder de elegir obispo de Roma y ordenar esta sede. El, sin embargo, decretó que los arzobispos y obispos de todas

---

(1) Au reste, c'est le premier exemple d'une pareille entreprise des evéques; de dispenser les sujets du serment de fidetité fait á leur prince». (*Historia Eclesiástica* de Fleury, lib. LV. p. 71, tom, XI. París, 1703. Y tomo IX. p. 1· París, 1769).

(2) «Nihil a clero in eligendo pontifice actum erat, nisi ejus electionem imperator aprobasset». Plat. in Pelagio II, p. 81. Colón, 1568.

las provincias recibieran la investidura de él; y si un obispo no era aprobado e investido por el emperador, no debía ser consagrado por ningún otro; y cualquier persona que obrase contra este decreto, debía estar sujeta al anatema. Esto se testifica en la ley canónica romana (1).

Luis, hijo de Carlo Magno, cedió de este derecho, pero Lothario su hijo, lo volvió a tomar y ejercer. El derecho fué conservado hasta el tiempo de Adriano III (885). La prerrogativa no fué abandonada sin lucha. El emperador eligió algunos obispos de Roma después de ésto. Algunos, es verdad, fueron considerados antipapas; pero Clemente II (año 1046) es reconocido como verdadero papa, aunque elegido por el emperador. No fué realmente hasta el año 1080, bajo Gregorio VII, cuando fué invalidado completamente el derecho del emperador (2).

SIGLO OCTAVO

Año 700. Por esta época se introdujo la costumbre de decir misas privadas, es decir, misas en las que sólo comulga el celebrante, sin que haya pueblo que asista. Esta práctica nació de la tibieza del pueblo y también del sacerdocio en asistir a los oficios divinos. En los

(1) «Hadrianus autem cum universá synodo tradiderunt jus et potestatem eligendi pontificem, et ordinandi apostolicam sedem. Insuper archiepiscopos per singulás provincias ab eo investituram accipere definivit; et nisi a rege laudetur et investiatur episcopus, a nemine consecretur; et quicumque contra hoc decretum ageret anathematis vinculo eum innodavit». (Corp. Jur. Can. vol. I, Dist. 63, cap. 22, París, 1695).

(2) Véase *Vindicación de las congregaciones de la Iglesia de Inglaterra*, de Burnet, pp. 51-99. Londres, 1677.

tiempos primitivos la asamblea comulgaba diariamente; mas habiéndose resfriado esta devoción, la comunión fué limitada al domingo y días festivos, dejando que el sacerdote celebrase y comulgase solo en los demás días. De aquí el origen de las misas privadas. El capítulo de Theodulfo, obispo de Orleans (año 787), prohibió expresamente el que se dijesen misas privadas (1), como también lo hizo el Concilio de Metz, año 813, y el de París, año 829 (2).

Esta costumbre parece haber aparecido y extendídose en el siglo anterior, pues la vemos reprendida por Gregorio I, quien dijo: «Jamás celebrará misa el sacerdote estando sólo, pues como la misa no debe celebrarse sin la salutación del sacerdote y la respuesta del pueblo, es consiguiente que por ningún concepto puede ser celebrada por un solo individuo; al acto de celebrar misa deben estar presentes algunas personas a quienes el oficiante pueda dirigirse, las cuales asímismo deben responderle, recordando aquella sentencia de Cristo: «Donde dos o tres se congreguen en mi nombre, allí estoy en medio de ellos» (3). No obstante ésto, los doctores del Concilio de Trento, en el siglo XVI, se declararon en abierta contradicción con estas antiguas prescripciones, pues dicen: «Si alguno dijere que las misas privadas, en las cuales el sacer-

---

(1) «Le prétre ne celebrera point la mese seul, il faut qu'il y ait des assistans, qui puisent lui répondre quand il salue le peuple: et le Seigneur a dit qu'il serait au milieu de deux ou trois assemblées en son nom». (Fleury, *Historia Eclesiástica*, lib. 44, p. 503, tom. IX, París, 1703; y t. XI, pag. 459 París, 1769).

(2) Fleury, *Historia Eclesiástica*, lib. 46, p. 144.

(3) Sacerdos missam solus nequaquam celebret: quia sicut illa celebrar non potest sine salutatione sacerdotis et responsione nihilominus plebis, ita nimirum nequaquam ab uno debet celebrari, etc. (Greg. in lib. *Capitularé*, cap. VII, apud Cassand. Liturg. 33, pag. 83. 1605).

dote comulga solo sacramentalmente, son ilegales, y por lo tanto que deben ser abolidas, sea anatema» (1).

La forma esférica dada a la hostia comenzó en este tiempo a ser mandada por la Iglesia de Roma. Dicha forma fué tomada de los egipcios. La delgada oblata esférica se ve en todos los altares de los egipcios» (2). Esta forma simbolizaba el sol.

Año 750. Fleury, historiador católico-romano, nodice que el caso más antiguo de dar absolución al penitente, inmediatamente después de haber confesado y antes de que la penitencia haya sido cumplida, tuvo lugar en esta época, en la regla establecida por Bonifacio (3).

Año 752. Esteban II, obispo de Roma, es el primero que en el día de su elección fué llevado procesionalmente en andas. Esta era una costumbre de Roma Pagana (4).

Año 754. Celébrase un Concilio en Constantinopla, el cual condenó la adoración de las imágenes (5).

Este Concilio fué el primero en ordenar, bajo ana-

---

(1) «Si quis dixerit, missas in quibus solus sacerdos sacramentaliter communicat, illicitas esse, ideoque abrogandas, anathema sit». (Conc. Trid. canon VIII. ses. XXII, pág. 150. París, 1832).

(2) Véase *Egipcios*, por Wilkinson, t. V, p. 358. Londres 1837-1841.

(3) «... les canons touchant le reconciliation des pénitents, chaque prétre aussi-tót qu'il aura recu leur confession, aura soin de les reconcilier par la priére, c'est-á dire, qu'il n'attendra pas que la pénitence soit accomplie». (*Hist Eccle.* por Fleury, t. IX, lib. XLIII, pág. 390. París, 1703; y t. IX, p. 360. París, 1769).

(4) «Etienne II élu pape, est le premier qui l'on ait porté á l'eglise surles épaules aprés son election. Les grands de l'ancienne Rome se faisaient porter par des esclaves dans une espéce de littiere (Lectica). Il y a apparence que la coutume de porter le pape sur les épaules s'introduisit peu á peu aprés la ruine du paganisme dans Rome. Pour ce qui est d'Etienne II, il parait, par ce qu'on dit Platina, que le merite de ce pape contribua á l'honneur qu'on leur fit de porter sus les épaules». (Picard, *Cérémonies et coutumes Religieuses.* T. I, par. II. p. 50 nota *g*. Amsterdam, 1723).

5) Labb. et Coss, Conc. General, t. VI, col. 1661. París, 1671.

tema, la invocación de la Virgen María y de otros santos (1).

Año 763. Según Fleury, Chrodegard, obispo de Metz, estableció bajo pena la confesión oral o verbal al oído, si bien esta nueva práctica se redujo solamente al monasterio de este obispo (2).

Este mismo obispo fué quien instituyó la orden eclesiástica de canónigos (3). Nicolás II en un Concilio celebrado en Roma en 1509, abolió las antiguas reglas de los canónigos, y sustituyólas por otras, de lo cual nació la distinción entre canónigos regulares y seculares. Los primeros observaron el decreto de Nicolás II, y los últimos se sujetaron a las reglas más severas del obispo de Chartres, y fueron llamados canónigos regulares de San Agustín, porque profesaban seguir las reglas de este santo (4).

Año 768. Hasta esta época el pago de los diezmos estaba recomendado, pero no era obligatorio. Pero desde este tiempo el rey Pipino declaró obligatorio a todos el pago del diezmo al clero (5).

Año 769. Celébrase en Roma un concilio en el cual se vota un decreto disponiendo que las imágenes sean veneradas. El concilio de Constantinopla que

---

(1) Labb. Conc. t. VII, col. 524, París, 1671. Ibid. 528.

(2) Il est ordonné aux cleres de se confesser a l'évéque deux fois l'année; á savoir, au commencement du caréme, et depuis ia mois Aout jusque au premier jour de Novembre. Celui qui aura celée quelque péché en se confessant a l'évéque, on cherchera á se confesser á l'autres: si l'évéque le peut découvrir, il le punira de fouet ou de prison. C'est la premiére fois que je trouve la confession commandée». (Fleury, *Hist. Eccle.* lib. XLIII, pp. 425 y 426, t IX. París, 1703).

(3) Le Boeuf. *Mémoire sur l Histoire d'Auxerre*, t. I, p. 174. París, 1743.

(4) Mosheim, *Eccl. Hist.* siglo XI, part. II, pp. 312, 313, t. II. London, 1758.

(5) C'est que les dixmes n'etaient du commencement que des aumónes voluntaires». (Fleury, *Eccle. Hist.* lib. XLIII, n. 445, t. IX. París, 1703; y t. IX, p. 416. París, 1679).

tuvo lugar en 754, prohibiendo tal culto, fué anatematizado (1).

Año 787. Con anterioridad a esta fecha hubo mucha disputa acerca de la introducción y uso de las imágenes en el culto público. Irene, emperatriz de Constantinopla, mujer de mal carácter, de origen gentil por nacimiento y por religión, y que sobre todo ésto, reunía la circunstancia de haber envenenado a su esposo para usurpar la autoridad, entró en alianza con Adriano, obispo de Roma, y convocó el llamado séptimo Concilio general, celebrado en Nicea. Por la influencia de tal mujer fué votado el referido decreto, sancionando el uso de las imágenes en el culto religioso (2). Sin embargo, este decreto tropezó con la decidida oposición de otras asambleas sinodales. Los obispos que rehusaron someterse al decreto, fueron castigados, perseguidos o excomulgados. No hay necesidad de observar, porque es bien sabido, que el uso de las imégenes en los ejercicios religiosos procede del paganismo. Este Concilio inventó lo que se llama adoración relativa, es a saber: «que el honor que se tributa a la imagen es transmitido al prototipo. Y que el que adora a la figura, adora a la realidad que es representada por ella» (3). Aunque este Concilio sostuvo con ese atrevimiento y descaro tan común en la Iglesia romana, «que tal institución había sido ya de antemano establecida por los santos padres y la tradición de la Iglesia católica, compuesta por aquellos que habían abrazado el Evangelio del uno al otro confín del mun-

---

(1) Labb. et. Coss. Conciliorum, t. VI. colec. 1721.

(2) Labb. et. Coss. Concl. tomo VII, col. 899. Nicen. II Sess. VII, accion 6. París, 1671, y Surius Concil. tomo III, p. 159. Col. Agrip. 1567.

(3) Labb. et Coss. Concil. tomo VII, col. 556. París, 1671.

do», ya se ha demostrado en el capítulo sobre las imágenes, que la doctrina de la adoración relativa introducida en el culto cristiano en esta época por el segundo Concilio de Nicea, es una práctica idéntica a la defendida y adoptada por los idólatras, práctica especialmente condenada por los padres Armobio y Orígenes del tercer siglo, y por Ambrosio, y Agustín, del cuarto.

La costumbre reciente de consagrar imágenes, as como también la de encenderles luces, es otro paso de retroceso hacia la idolatría y paganismo, por cuanto tales costumbres son prácticas antiguas (como puede verse en el libro apócrifo de Baruch, cap. 6 de los idólatras babilonios). Una señal de veneración religiosa tributada a las imágenes, fué el besarlas (1o. Reyes 19: 18), lo cual hacen hoy los modernos romanistas.

Con respecto a milagros, muchos eran atribuidos a las imágenes por los paganos; de manera que en ésto también son imitados por los romanistas de nuestros días: los ejemplos que se podrían alegar son tan numerosos y modernos, que no hay necesidad de repetirlos.

Este lugar es a propósito para dar aquí cuenta de los progresos hechos por la doctrina de la supuesta presencia real y substancial de Nuestro Señor en la Eucaristía.

La Cena del Señor, o la celebración de la Eucaristía, es el sacramento que la Iglesia ha tenido siempre como el acto más solemne de su culto. Los miembros de la Iglesia griega han usado, al hablar de ella, un lenguaje místico y figurado; por ejemplo, cuando Crisóstomo habla de las bocas de los que le reciben como «estando rojos por la sangre». Los elementos mismos

reciben el nombre efectivo de aquello que representan; «la copa de la sangre; el pan de el cuerpo de Cristo».

Agustín, que floreció en el siglo V, nos da varios ejemplos de estas maneras figurativas de hablar; sus palabras las hemos transcrito en otra ocasión.

Si bien es cierto que muchos escritores antiguos hablaron de los elementos, llamándolos el cuerpo y sangre de Cristo, en términos que, tomados literalmente y separados de su contexto pudieran ser tenidos como favorables a la doctrina romana, sin embargo, tales interpretaciones se hacen de todo punto inaceptables, al contemplar a estos mismos escritores cristianos sucediéndose desde la más remota antiguedad, y hablando de los elementos consagrados como símiles, figuras, imágenes o tipos (1).

La exageración de estos discursos fué extremada en la Iglesia griega u oriental, y algunos de sus miembros, llevados por estas figuras retóricas, comenzaron a enseñar la presencia real y substancial del Señor, aunque no la transubstanciación de los elementos. Tal parece haber sido la doctrina de Anastasio de Monte Sinaí (año 680) y de Juan de Damasco (año 740) quien fué más lejos aún, pues negó que el pan y el vino fuésen tipos del cuerpo y sangre de Cristo. El Concilio celebrado en Constantinopla (año 754), que condenó la adoración de las imágenes, reprimió también esta naciente herejía en el Oriente. Mantuvo que «Cristo no había elegido bajo el cielo otra figura o tipo que representase su encarnación, sino el sacramento, el cual El dejó a sus ministros por tipo y conmemoración eficacísima de ello, mandando que las subs-

(1) En prueba de ésto, véase especialmente el capítulo de la *Transubstanciación.*

tancias de pan y vino fuesen ofrecidas», y este pan afirmaba el Concilio ser «una representación verdadera de la carne natural de Cristo» (1).

El segundo Concilio de Nicea (año 787) que estableció el uso de las imágenes, condenó esta proposición, de que la única y verdadera imagen de Cristo estuviese en el pan y el vino, tipos de su cuerpo y sangre. El Concilio declaró que Cristo no dijo: «Tomad, comed la imagen de mi cuerpo», añadiendo para dar más fuerza a esta aserción que «en ninguna parte nuestro Señor ni sus discípulos, ni tampoco los Padres, llaman al incruento sacrificio ofrecido por el sacerdote, una imagen, sino que lo llaman el cuerpo mismo y la sangre misma».

Los obispos reunidos en este Concilio debían estar muy poco informados acerca del asunto; Gelasio, obispo de Roma, dijo: «Indudablemente la imagen del cuerpo y sangre de Cristo, se explican por medio de la celebración de los misterios» (2). Podrían citarse multitud de pasajes con la misma tendencia que el citado, de varios escritores anteriores y posteriores a este Concilio.

Aunque esta herejía era tenida por algunos en la Iglesia de Oriente, con todo aún no se había extendido por el Occidente, como ámpliamente lo testifican es-

---

(1) Conc. Nicen. II. Art. VI Labb. et Coss., tom. VII. colsd. 448, 449. París, 1671, y Conc. Gral. tom. III, pág. 599. Romae, 1612. La sentencia del Concilio de Constantinopla está consignada después de haber citado las palabras de nuestro Salvador: «Haced ésto en memoria». — «He aquí la imagen completa de aquel cuerpo vivificador, la substancia de pan», «Ecce vivificantis illius corporis imaginem totám, panis, id est, substantiam», y véase *Surius Concl.* tom. III. pág. 153, Colón, 1567.

(2) ...et certe imago et similitudo corporis et sanguinis Christi in actione mysteriorum celebrantur. (Gelas. *de duab. Christi naturis.* In. Bib. Part. tom. IV, p. 422. París, 1569. Véase la pág. 52).

critores como Beda (año 720), Druthmar (discípulo del anterior (año 800), Amalar de Trier (año 820), Walafrill Strabo (año 860), Elfric el Sajón, que floreció al final del siglo X; todos se refieren á los elementos consagrados como a tipos o imágenes.

Año 795. León III ordenó el uso del incienso en los cultos de la Iglesia latina (1).

El uso del incienso en el culto divino no tan sólo era una costumbre o práctica judaica sino también pagana. En todas las representaciones de sacrificios, que han llegado hasta nosotros en monumentos antiguos, puede verse la figura de un muchacho vestido con hábitos talares, llevando una caja que contiene el incienso para servir al sacerdote o sacerdotes oficiantes; exactamente lo mismo puede ver hoy cualquiera que asista a los oficios en la Iglesia romana.

No podemos pasar del siglo octavo sin mencionar una de las más importantes innovaciones del papado, es, a saber, la asunción del poder temporal por el obispo de Roma.

Hasta después de la mitad del siglo octavo, aún el obispo de Roma no poseía el poder temporal, mas por esta época le fué añadido a su jurisdicción espiritual. Este importante suceso fué llevado a cabo por medio de un contrato parecido al de Phocas.

Conviene observar aquí primero, que antes de que el obispo de Roma asumiese el poder espiritual, las protestas de los obispos Pelagio y Gregorio nos han proporcionado pruebas innegables de que, con anterioridad al siglo séptimo, ningún obispo, ni de la Iglesia de Roma ni de la Iglesia griega, había asumido tal

(1) Polidoro Vergil., t. V, c. VIII, p. 109. Londres, 1551.

poder supremo espiritual sobre toda la Iglesia. Al mismo tiempo tenemos un testimonio proporcionado por un obispo de la misma Roma, de que la autoridad o poder temporal del obispo de Roma, había ya sido rechazada antes del siglo quinto por el papa Gelasio directamente. Según se cree, escribió un tratado intitulado *De Anathematis Vínculo*, ligadura o vínculo del anatema. Este es uno de cuatro tratados escritos por este obispo en diversas épocas, los cuales se hallan en todas las ediciones ortodoxas de los Concilios, bajo su nombre, tales como las ediciones de Labbeus, Mansi, Binius y otras. Parece que este escrito tiene por objeto explicar alguna expresión pronunciada por su predecesor contra un tal Acacius, y que era, que él ni debía ni podía ser jamás absuelto de un anatema lanzado contra él. Aunque la primera parte está muy confusa, la segunda es tan clara como importante. En este tratado, Gelasio define claramente la distinción que entonces existía entre la jurisdicción temporal y espiritual de obispos y emperadores o reyes. Sostiene que en tiempos antiguos las dignidades real y sacerdotal residían juntas muchas veces en una sola persona, lo mismo entre los judíos que entre los gentiles; pero que desde la venida de Cristo estas dos dignidades y la autoridad que a cada una de ambas compete, han recaído en personas diferentes; de todo lo cual concluye el escritor que una autoridad no debe usurpar el cometido de la otra: antes bien el poder temporal debe ser completamente dejado en manos de los príncipes, y el poder espiritual a los sacerdotes, siendo no menos contrario a la institución de Cristo, que un sacerdote usurpe la soberanía real, que lo sería el que un monarca usurpase los derechos del sacerdocio. Esta es una

opinión clarísima que no pudiera haber sido emitida por un obispo de Roma, que tuviese las ideas modernas que actualmente abriga el que hoy ocupa la sede papal, quien declara que el poder temporal es inseparable, y aún necesario para el gobierno espiritual (1). No es nuestro propósito reconciliar las contradicciones romanistas. Ellos se lo verán.

Claramente hemos visto ya y sabemos que la supremacía espiritual es debida a una mujer que asesina a su marido; y ahora vemos que el poder temporal lo debe el papado a un usurpador.

Pipino, hijo de Càrlos Martel, aspiraba a poseer el trono de Francia, que a la sazón ocupaba Childerico III. Consultó el caso con Zacarías, obispo de Roma, deseando saber si sería legal desposeer al que era soberano o gobernador legítimo. Entonces necesitaba Zacarías el brazo de este soldado atrevido, que le prote-

(1) Està declaración es tan importante que damos el original. Por supuesto, no es posible aquí entrar en el examen de si el tratado es genuino, y procede de la pluma de Gelasio; mas para nuestro propósito es suficiente consignar que los cànonistas de la Iglesia de Roma lo atribuyen a este papa, y lo colocan entre otros de los escritos que se creen ser de él.

«Quamvis enim membra ipsius. id est, veri regis atque pontificis, secundum participationem naturae, magnifice utrumque in sacrá generositate sumpsisse dicantur, ut simul regale genus et sacerdotale subsistant: attamen Christus, memor fragilitatis humanae, quod suorum saluty congrueret, dispensatione magnifica temperans, sic actionibus propriis dignitatibusque distinctis officia potestatis utrius que discrevit, suos volens medicinali humilitate salvari non humana superbia rursus intercipi; ut et Christiani imperatores pro aeterná vitá pontificibus indigerent, et pontifices pro temporalium cursu rerum imperialibus dispositionibus uterentur, quatenus spiritalis actio a carnalibus distaret incursibus: et ideo militans Deo, minime se negotiis saecularibus implicaret, ac vicissim non ille rebus divinis praesidere videretur, qui esset negotiis saecularibus implicatus, ut et modestia utriusque ordinis curaretur, ne extolleretur utroque suffultus et competens qualitatibus actionum specialiter professio aptaretur. Quibus omnibus rite collectis, satis evidenter ostenditur á saeculari potestate nec ligari prorsus nec solvi posse pontificem», etc. (Sacro. Conc. Coll. tom. VIII. cols. 93, 94. Mansi (edit. Florent., 1762); y Binius, Conc. tom. II. par. I, pag. 487. Colón, 1618).

giese de los griegos y lombardos, y el resultado fué una alianza o contrato impío entre ellos. Childerico fué depuesto por Pipino, a quien le fué transferido el reino, y el obispo de Roma reconoció formalmente lo hecho. Esteban II, sucesor de Zacarías, volvió a Francia otra vez solicitando la ayuda de Pipino contra los lombardos, y en cambio en el año 754 confirmó solemnemente la decisión de su predecesor; absolvió a Pipino del juramento de fidelidad que tenía hecho a Childerico, y finalmente le coronó por rey en lugar de éste. En cambio Pipino tomó por la fuerza de las armas la exarquía de Rávena y de otras provincias y las dió a la silla romana (1). De tal manera y en tal época se vió por vez primera el obispo de Roma alzado a la dignidad de un príncipe temporal. Gregorio (año 741), predecesor de Zacarías, había ya antes ofrecido retirar su promesa de fidelidad al emperador y darla a Carlos Martel si éste libraba la ciudad del poder de los lombardos. El proyecto no se llevó a cabo, pero Zacarías concluyó las nagociaciones con Pipino como ya hemos visto.

Carlomagno, hijo de Pipino (año 774), no tan sólo confirmó el donativo de su padre, sino que añadió aún otras provintias italianas a la silla romana. En cambio de este donativo hecho por Carlomagno a la Sede,

---

(1) Le roy en fit une donation á Saint Pierre, á l'Eglise Romaine et á tous les papes a perpétuité. Il mit ainsi le pape en possesion de toutes ces villes au nombre de veingt deux, a savoir: Ravenne. Rimini, Pesaro, Fano, Cesene, Sinigaille, Jesi, Forimpopoli, Forli Castrocaro, Monte-Feltro, Acerragio, que l'on ne connoit plus, Mont-Lucari, que l'on croit étre, Vocera, Serravole, San Marini, Bobio, Urfin, Caglio, Luceoli pres de Candonio, Eugubio, Comaichio et Narni. C'est le denombrement qu'on fait Anastase. Et voilá le premier fondement de la seigneurie temporelle de l'Eglise Romaine. (Fleury. *Hist. Eccle.* lib. XLIII, An. 755, cap. XVIII, p. 382, 383, tom. IX, París, 1703).

el obispo de Roma le concedió el título de «Rey Cristianísimo», y con su ayuda Carlomagno se hizo emperador de todo el Occidente (1).

Habiendo llegado a esta gran dignidad el obispo de Roma (que todavía no era papa) por medio de un fraude, perpetró otro fraude mayor con la aparición de las infames y notorias falsificaciones conocidas con el nombre de *Epístolas decretales de los papas primitivos.*

Estas Decretales se presentaron para confirmar el poder espiritual y temporal del obispo de Roma. Binius, arzobispo de Colonia, que en 1608 publicó una colección de Concilios, al par que procuraba sostener la genuinidad de las epístolas aludidas, admitió que «la mayor parte de estas cartas de Papas, fueron escritas por la primacía de Pedro; el dominio o soberanía de la Iglesia romana; la consagración de los obispos; que los sacerdotes no deben ser perjudicados, acusados o depuestos; y sobre apelaciones hechas a la sede apostólica» (2).

Estos documentos fueron publicados primeramente por Autgarius, obispo de Metz, en Francia, sobre el año 836, pues antes nada se había oído acerca de

---

(1) «En 755, el rey Pipino confirmó a la Santa Sede, en la persona de Esteban II, la exarquía de Rávena y parte de la Romania, que actualmente le ha sido quitada; y en el año 774 Carlomagno confirmó el donativo de su padre, y añadió a él las provincias de Perugia y Spoleto, que ahora procuran revolucionar, así que se puede cancelar o rasgar de una plumada o cuchillada un título confirmado por mil años de posesión. Título que pocas (si en verdad hay alguna de las dinastías europeas que lo hiciera) pueden pretender». La pastoral del Dr. Wisseman, del año 60. El astuto doctor usa la palabra «confirmó», pero Pipino «dió» no «confirmó» estas provincias al obispo de Roma. Más abajo la llama una donación.

(2) Véase Fleury, *Hist. Eccle.* t. IX, lib. 44, n. 500, *et seq.* París, 1703, y t. IX, p. 466. París, 1769; en cuyos pasajes citados están las pruebas de que son falsificaciones.

ellos. Estas falsificaciones engañaron al mundo por espacio de 700 años, y produjerón el efecto deseado. La Reforma descubrió estos fraudes, que hoy son reconocidos como tales, aún por los romanistas. Pero los papas tuvieron la ventaja de 700 años, durante cuyo período se creyó firmemente que la supremacía espiritual y temporal fundada en estos documentos falsificados, se derivaba del mismo San Pedro; de esta manera se ingirió en el sistema romano esta creencia (1).

SIGLO NOVENO

Año 818. Hemos hablado o trazado el principio y los progresos que hizo en el Oriente la herejía de la supuesta presencia substancial de Cristo en la Eucaristía. Por esta época comenzó a extenderse por el Occidente. Pascasio Radberto sostuvo la siguiente doctrina»:

«Que el cuerpo de Cristo en la Eucaristía, es el mismo cuerpo que nació de la Virgen, el mismo que padeció en la cruz, el mismo que resucitó del sepulcro» (2). Esta teoría,que era aún desconocida en el Occidente, despertó oposición inmediatamente. En el año 825, especialmente Rabano, arzobispo de Maintz, en su epístola a Heribaldo, condenó esta nueva teoría como introducida en su época. He aquí las palabras del arzobispo:

«Recientemente es cierto que algunos individuos, no discerniendo rectamente lo concerniente al sacramento del cuerpo y sangre del Señor, han dicho: que el mismo cuerpo y sangre del Señor que nació de la Virgen María,

(1) Para una descripción sucinta y popular de estas falsificaciones, véase la *Hist. Eccle.* de Neander, t. VI, p. 1 y siguientes; y *Vida y tiempos de Carlomagno.* Sociedad de Tratados Religiosos.
(2) Pascasius Radbert. *De Sacram. Euchar.* cap. III, p. 19. Colón, 1551.

en el cual el Señor padeció sobre la cruz, en el cual se levantó del sepulcro, es el mismo que recibimos en el altar. Oponiéndonos a tal error tanto como podemos hacerlo, escribiendo al abate Egilo, proponíamos lo que debe creerse tocante al cuerpo mismo (1)».

Y luego el arzobispo pasa a dar una interpretación espiritual deducida de las palabras del Señor, según el Evangelio de San Juan, cap. 6, aplicándolas a la cena del Señor. Esta teoría de la presencia real, nuevamente introducida por algunos individuos en el Occidente y combatida por este arzobispo, es la misma que hoy enseña la Iglesia de Roma. El Catecismo de Trento dice que el *cuerpo* contenido en el Sacramento es idéntico «al verdadero cuerpo de Cristo, el mismo cuerpo que nació de la Virgen María, y que se sienta a la diestra del Padre». Como ya hemos visto, tal doctrina fué introducida en el siglo noveno y no antes. La doctrina se consideró tan escandalosa y nueva, que el mencionado arzobispo no solamente escribió al abad Egilo, sino también a Heribaldo, y a los dos les declara que tal teoría fué introducida recientemente.

La Iglesia occidental no obstante, comenzó a inficionarse y se produjo alguna excitación; tanto que el emperador Carlos fué inducido a consultar a Bertram, monje en la abadía de Corbié, el cual en respuesta al

---

(1) Nam qui jam nuper de ipso sacramento corporis et sanguinis Domini non recte sentientes dixerunt: «hoc ipsum corpus et sanguinem Domini, quod de María Virgine natum est, et in quo ipse Dominus passus est in cruce et resurrexit de sepulcro, idem esse quod sumitur de altari». «Cui errori, quantum potuimus, ad Egilum abbatem scribentes, de Corpore ipso quid vere credendum sit aperuimus». (Raban. Archiepis. Magunt *Epist. ad Heribald. Episc.* Antissiodor. *de Euchar.* c. XXXIII. ad calc. Reginon. Abbat. Pruniens. Lib. II *de Eccles. Disciplin, et Relig Christian.* p. 516. Stephan. Baluz. Tutel. París, 1671).

emperador, escribió un tratado sobre el cuerpo y la sangre de Cristo; donde no solamente rechazaba palabra por palabra la idea introducida por Radberto, sino que declaraba además que «el pan y el vino son figura del cuerpo y la sangre de Cristo» (1).

Año 845. Según declaración de Alejandro de Hales, quien a causa de su saber fué apellidado «el doctor irrefragable» (año 1230), la *Confirmación* fué declarada sacramento en el Concilio de Meaux, celebrado en esta época (2). Es de advertir, que éste fué solamente un Concilio provincial. La *Confirmación* fué admitida autoritativamente como sacramento por la Iglesia de Roma, en la séptima sesión del Concilio de Trento, celebrado en 1547.

Año 850. En un Sínodo celebrado en Pavía, fué sancionada y elevada a la categoría de Sacramento la unción sacerdotal en el artículo de muerte. Desde entonces la Extremaunción es uno de los siete sacramentos de Roma (3).

Año 852. El capitular Hincmaro (eminente obispo de Francia), ordenó que el agua bendita fuese aspergeada sobre el pueblo, casas, ganados y aún sobre los alimentos de los hombres y de las bestias (4). (Véase antes, año 113).

---

(1) Toda esta respuesta dada por el monje, es una completa refutación de la moderna doctrina de Roma; pondremos en el apéndice A el pasaje entero con su traducción, al cual llamamos particularmente la atención. (Bernram, Presbyt. *de Corp. et Sanguin. Domin.* pp. 180-222. Colon.1551.o sec. LXXXXI Oxon' 1938)

(2) Institutum fuit hoc sacramentum Spiritus sancti instinctu in Concilo Meldensi». (Alex. Ales. op. omn. tom. IV, p. 109· Venet. 1575.)

(3) *Hist .Ecles.* de Neander, t. IV. p. 116. Londres, 1852

(4) «Tous les dimanches chaque pretre, avant le messe, fera de l'eau benite, dont on aspergera le peuple entrant dans l'église: et ceux qui voudront en emporteront, pour en asperger leurs maisons, leurs terres. leurs bestiaux.la nourriture des hommes et betes. (Fleury, Hist. *Ecle.*, libro 41, p. 511. París, 1704; y en tom. X, p, 462 París, 1769).

Año 855. La fiesta de la Asunción de la Virgen María no se registra en ningún documento antiguo (1). Por esta época León III estableció definitivamente esta festividad, y para darle mayor solemnidad estableció la octava (2).

Año 869. Hasta esta época, las Sagradas Escrituras eran siempre la única autoridad en la Iglesia. El cuarto Concilio de Constantinopla (año 869) por su primer canon, votó el primer decreto reconociendo la *tradición;* pero no era una *tradición oral* como aquella en que se fundó más adelante el Concilio de Trento, sino una tradición guardada en los libros de la Iglesia por los escritos de una sucesión no interrumpida de testigos de la misma, y por tanto fácil de probar. Este Concilio tampoco consideró esta tradición (como más tarde lo hizo el de Trento), en el mismo nivel de autoridad que las Sagradas Escrituras, sino solamente como un «oráculo secundario». Estaba reservado, como ya se ha dicho, al Concilio de Trento, consumar la corrupción en 1546, convirtiendo lo escrito en tradición oral, y colocando esta última al nivel de la Escritura. El decreto en cuestión, es como sigue:

«Así, pues, profesamos conservar y guardar las reglas que han sido dadas a la Iglesia católica y apostólica ya por los santos y muy ilustres apóstoles, ya por cualquier padre y maestro, que hablase divinamente: decretando canónicamente que se arregle la vida y costumbres por ellas, y que no ya sólo todo el cuerpo de sacerdotes, sino también todos los que se llaman

---

(1) Los varios documentos apócrifos citados por los romanistas para probar la antigüedad de esta fiesta, son hábilmente puestos de manifiesto por el Rev. Mr. Teyler, en su *Adoración de la Virgen María*, part. II. c. II. Londres, 1851.

(2) «Il institua l'octave de l'assomption de la Sainte Vierge, qui ne se celebrait point encore á Rome». (Fleury, *Hist. Ecles.* lib. XLIX, p. 598, t. X. París. 1704; y t. X, p. 502, París, 1769).

cristianos estén sujetos, si así no lo hacen, a las penas y condenaciones, proferidas y definidas por ellas: el grande apóstol Pablo nos amonesta abiertamente a tener las tradiciones que hemos recibido de palabra o por carta de los santos, que florecieron antes» (1).

Año 884. Adriano III, obispo de Roma, fué el primero que aconsejó la canonización de los Santos; mas la confirmación autoritativa por decreto fué de fecha posterior, bajo Alejandro III (año 1160). El primer acto de canonización tuvo lugar, según se cree, en el año 933, bajo Juan XV, y el bienaventurado individuo en favor de quien se ejecutó tal acto, fué Uldarico, obispo de Augsburgo, que murió veinte años antes (2). Sin embargo, Ferraris (3) dice que no fué Juan XV, el primero que canonizó un santo, y añade que según creencia de muchos, el primer canonizado, lo fué por León III, año 804.

---

(1) Canon I.- «Igitur regulas, quae sanctae Catholicae ac apostolicae ecclesiae. tam a sanctis famosissimis Apostolis, quám ab ortodoxorum universalibus, necnon et localibus conciliis, vel etiam a quolibet dilectoque patre ac magistro ecclesiae traditae sunt, servare ac custodire profitemur, his et propiam vitam, et mores regentes, et omnem sacerdotii catalogum, sed et omnes qui Christiano censentur vocabulo, poenis et damnationibus, et é diverso receptionibus, ac justificationibus quae per illas prolatae sunt et definitae subjici, canonice decernentes; tenere quippe traditiones, quas accepimus, sive per sermonem sive per epistolam sanctorum qui antea fulserunt. Paulus admonet aperte, magnus apostolus». (Labb. et Coss. Concl. VIII, cols. 1126, 1127, París, 1671)

(2) Fleury, Hist. *Ecl*... t. XII, 275.

(3) «Hinc non certo constat, quisnanm fuerit primus summus Pontifex, qui solemniter canonizationem sanctorum celebraverit. Nam multi tenent, quod prima cononizatio solemniter celebrata fuerit a Leone III, anno 804». (Ferraris, «Biblioth. Prompt., *Veneratio Sanctorum*, t. VII, sec. XIX. Francfort, 1781). Picards dice:- «On ne voit point d' exemple d'une canonization solemnelle avant celle de St. Suibert, que le Pape Leon III canonisa au commencement de neuvieme siécle; mais quelques- uns ettribuent au Pape Jean XIV ou XV, le premier St. canonisé en ceremonie. Il y a méme qui donne au Pape Alexande III la gloire de cette institution». (*Cerémoniest et coutumes religieuses.* ,Picard, t. I, part. II, p. 143, Amsterdam, 1723).

Neander, en su *Historia Eclesiástica* (1) cita esta última fecha como la más segura de la introducción autoritativa de la invocación de los Santos, reconccida entonces por la bula del Papa Juan XV.

SIGLO DECIMO

Año 956. Octaviano fué hecho obispo de Roma a la edad de ochenta años, bajo el nombre de Juan XII. Anotamos esta circunstancia, porque éste es el primer ejemplo auténtico de la adopción de un nombre nuevo por el obispo de Roma, al ser consagrado. Desde entonces se siguió la costumbre, que aún hoy subsiste, de que el Papa al ser elegido, cambie su nombre. Adriano VI (año 1522), holandés de nación, rehusó seguir tal práctica. Según Polidoro Vergil (2), Sérgio I (año 701), fué también el primero en ordenar que el obispo de Roma a su elección pudiera cambiar de nombre, siguiendo el ejemplo de Cristo, que cambió el nombre de Simón Barjonas en Pedro.

Polidoro Vergil, al tratar de este cambio, observa muy donosamente:« La prerrogativa y privilegio especial del obispo de Roma, consiste en que puede cambiar de nombre, si el que lleva no agrada a sus oídos. De este modo aunque sea un malhechor puede llamarse *Bonifacius*;

(1) Neander, *Historia Eclesiástica*, t. VI, p. 144. Londres, 1852.

(2) Libro IV, c. VII, p. 91. Londres, 1551. Picard hace la siguiente observación a propósito de esta cuestión: «Sergius III ou IV, qui s'appellait auparavat *os porci*, es le premier des papes, qui se soit avisé de changer le nom a son exaltation au pontificat. Ses succeseurs l'ont imité. D'autres croient que les papes n'ont changé de nom que depuis Jean XII, qui auparavant s'appellait Octavien. et tient le siége pontifical en 956, long temps aprés Sergius II, et plusieur années avant Sergius IV. (*Cerémonies et coutumes religieuses*, etc,» Picard, t. I, par, II, p. 49, nota b. Amsterdam, 1723).

si es cobarde, puede llamarse *Leo*; si un campesino, *Urbanus*; y aunque sea un cruel se podrá apellidar *Clemens*; aunque no sea inocente, *Innocentius*; si fuese un impío, podría llamarse *Pius*».

Año 965. Juan XIII (1) bautizó la campana mayor de San Juan Lateranense en Roma, dándole su propio nombre, y de este hecho nació la costumbre de bautizar las campanas. Belarmino (2) nos dice que en el bautismo de las campanas se guardaban todas las formas usadas en el bautismo de los niños, tal como agua, aceite, sal, padrinos y madrinas. La campana bautizada se dedica a un santo, bajo cuya protección esperan, los que tal hacen, que obtendrán lo que pidan a Dios, y enseñan que el sonido de la campana bautizada ahuyenta a los demonios, etc. (3). En el año 790 fué prohibido por el Capitular de Carlomagno que las campanas fuesen bautizadas con agua bendita (4).

---

(1) Véase Picard, *Ceremonies et coutumes religieuses*, t. I, parte II, p. 108. nota *g*.

(2) Belarmino. *Disp. de Rom. Pont.* lib. VI. c. XII. Prag. 1721.

(3) On ne doit pas oublier de mettre au rang des ablutions tenues pour essentielles la benediction des clóches, telle qu'elle se pratique chez les catholiques. C'est une espéce de baptéme, puis qu'on les lave avec de l'eau benite, et qu'on leur donne le nom de quelque saint, sous l'invocation duquel on les offre á Dieu, afin qu'il (saint) les protege et qu'il aide l'Eglise á aboutir de Dieu ce qu'elle lui demande, dit le rituel de Alet. L'ablution des clóches est acompagnée de la benediction, á fin que les clóches benites aient la force de toucher les coeurs par la vertu de S. Esprit.....et quand on les sonne, elle chassent les demons», etc. (Picard, *Cerémonies et coutumes religieuses*, t. I, p. XIX. Amsterdam 1723).

(4) «On ne baptisera poinf des cloches», etc. (Fleury, *Hist. Ecle*. t. IX, p. 520 París, 1769, y t. X, p. 573. París 1703, y Harduin, Concilio t. IV, p. 846. N. 18).

SIGLO ONCE

Año 1000. La forma moderna de absolución:« Yo te obsuelvo» (ego te absolvo), que se alega ser esencial al sacramento, no puede encontrarse en ningún documento auténtico antes de esta fecha. La forma de absolver, empleada por la Iglesia romana en la antigüedad, era: «Que el Dios Omnipotente tenga compasión de ti y quite tus pecados» (1); y esta forma es de acto ministerial, no judicial. Esta fué cambiada por la forma actual «Yo te absuelvo». Tomás de Aquino, que floreció a mediados del siglo XIII, señala la fecha de este importante cambio; dice este escritor que un sabio contemporáneo se quejó de la forma autoritativa de la absolución, afirmando que escasamente habían transcurrido unos treinta años desde que todos los confesores usaban la forma suplicatoria de: «Que Dios Omnipotente te dé la absolución y te perdone» (2). La forma presente autoritativa fué establecida por primera vez en Inglaterra en el año 1268, en cuya fecha se celebró en Londres un Concilio bajo el cardenal Ottoboni, legado del papa, en cuyo Concilio fué ordenado el uso de dicha forma a todos los confesores (3).

Por esta época también fueron por primera vez consagrados los templos con la aspersión de agua

---

(1) «Ablutio criminum. Misereatur tui omnipotens Deus, et dimittat tibi omnia peccata tua», etc. (*Confitentium Ceremoniae* An tiq. Edit.Colón. Ann. 1530).

(2) Aquin. *Opus. 2,2 de forma absol.* c. 5, citado por Bower en su *Historia de los Papas*, t. II,p. 135 Londres, 1750.

(3) *His.t Ecles* de Collier, t. I, p. 474. Edit. folio.

bendita, a imíitación de la costumbre pagana de usar agua lustral con el mismo objeto.

Según Fleury, en esta misma fecha se introdujo el oficio menor de la Vírgen (1), que más tarde fué confirmado por Urbano II en el Concilio de Clermont.

Año 1001 (2). Por este tiempo también se cambió la Eucaristía en un llamado sacrificio. También se cambió el ritual de la consagración. Los ministros, que desde antiguo estaban llamados a predicar el Evangelio, fueron en adelante ordenados con otro propósito, según la forma prescrita por el ritual romano, es decir, para sacrificar:—«Recibid en el nombre del Señor el poder de ofrecer sacrificio a Dios y de celebrar misas, tanto por los vivos como por los difuntos» (3).

Año 1003. Juan XIV aprobó autoritativamente la fiesta de las Animas, designando que se celebrase en la mañana siguiente al día de Todos los Santos. Esta fiesta fué instituída por Odilón. abad de Clugny, en el último período del siglo anterior. Es la conmemoración de los difuntos por todo el pueblo. Esta fué una antigua costumbre pagana. Según Plutarco, en su *Vida de Rómulo*, dicha fiesta se celebraba en el mes de Febrero, llamado el mes de la expiación. Los modernos romanistas han cambiado la época de la celebración, señalándola el día 2 de Noviembre. Polidoro Vergil (4) escribió:

---

(1) «On ait aussi, que pour obtenir de Dieu un secour plus abondant en cette grande entreprise (la croisade) le pape ordonna dans le concil de Clermont que les cleres diroient le petit office de la vierge déjá introduit chez les moines par Saint Pierre Damien». (*Eccl. Hist.* tom. XIII, p. 105. París. 1767, y p. 621. París, 1726).

(2) *Hist. Eclesl.* de Mosheim siglo X, part. II, cap. IV, sec. III.

(3) La forma prescrita en el libro de oración común de la Iglesia Anglicana, es: «Autorizamos para predicar la Palabra de Dios, y para administrar los Santos Sacramentos».

(4) Libro IX, c. X. Edit. Londres, 1551.

«La práctica de hacer culto por los amigos finados fué adoptada desde época antigua, como nos lo enseña Cicerón en su primera oración contra Antonio. Así se celebraba culto anual, es decir, que cada año se ofrecían sacrificios en honor de los difuntos.....De ésto hay razón para deducir que de esta costumbre de los paganos sacó Odilón el culto anual en honor o en favor de los difuntos».

En el presente, como en otros muchos casos, el romanismo no es sino la rehabilitación del paganismo.

Año 1022. El Concilio que se celebró por esta fecha en Worms, fué el primero que pretendió legalizar la conmutación de una penitencia por dinero. Fleury, historiador católico-romano, transcribe con las siguientes palabras un extracto del decreto de Burchard, obispo de Worms:

«Aquel que no pueda ayunar un día a pan y agua, cantará cincuenta salmos, postrado de rodillas en la iglesia; dará de comer a un pobre en aquel día, durante el cual tomará del alimento que guste, excepto vino, carne y manteca o grasa. En cambio de los cincuenta salmos, se aceptarán cien genuflexiones, Y LOS RICOS PUEDEN REDIMIRSE POR DINERO (1)».

Año 1055. Víctor II fué el primer Papa que autorizó lo que puede intitularse la redención de penitencias. Hasta esta época las penitencias canónicas eran relajadas por los obispos; ahora se decretó que el penitente pudiese comprar la remisión de su penitencia por medio de «multas pecuniarias», a las que mañosamente se les dió el nombre de limosnas, o dones otorgados a la Iglesia. Los que no tenían dinero podían redimirse de la penitencia, como antes se ha dicho, por actos de austeridad, por ayunos, o por voluntarias mortificaciones, etc.

---

(1) Fleury, *Hist. Eccl.*t. XII,p, 413. Edic. París, 1769-1774, y página 425. Edic. París, 1722.

mortificaciones, etc. De ésto nació la costumbre de disciplinarse y el establecimiento de una orden de frailes llamados los «Flagelantes», quienes en sus procesiones nocturnas se azotaban o se mortificaban de algún otro modo. Los sacerdotes de Bellona gastaban cilicio y castigaban sus cuerpos con azotes. Los sacerdotes de Baal laceraban sus carnes. Polidoro Vergil (lib. VII, c. 6) dice que esta costumbre vino de los egipcios y romanos. Dice así este autor: «Esos que veis en las procesiones públicas andando en orden, cubiertos sus rostros y laceradas las espaldas por los azotes, como conviene a verdaderos penitentes, lo han copiado de los romanos, quienes cuando celebraban las fiestas llamadas Lupercalia, marchaban de la misma manera por las calles, desnudos, enmascarados y azotándose. Y si queremos buscar el origen de estas flagelaciones, afirmo que es derivado de los egipcios, como Heródoto nos dice», etc. Vemos, pues, que el paganismo y el romanismo van mano a mano. El Breviario romano y las vidas de los santos están repletos de ejemplos de la perpetración de tan bárbaras costumbres de disciplinarse.

Año 1059. En un Concilio celebrado en Roma, bajo Nicolás II, se declaró que «el pan y el vino son el verdadero cuerpo y sangre de Cristo; y que Cristo es gustado sensiblemente, roto y destrozado por los dientes del fiel» (1). Esta no es la doctrina precisa de la moderna Iglesia Romana, ni el Concilio que presentó la doctrina era un Concilio general. La frase anterior fué la forma de abjuración que por vez tercera Berengario se vió compelido a firmar. No obstan-

---

(1) Cor. Juris Can. tom. I, p. 2104, Part. III, dist. II c. XLII. París, 1612. Véase *antes*, p. 45, para el texto original.

te, Fleury nos informa de que, aunque la mayoría del Concilio estuvo contra Berengario, algunos miembros sostuvieron que los términos de la Escritura debían tomarse figuradamente (1).

En el mismo Concilio, bajo Nicolás II, se declaró que si alguno fuése elegido obispo de Roma sin el consentimiento unánime y canónico de los cardenales, del clero y del pueblo, no sería el tal considerado como Papa, sino como un intruso (2).

Año 1060. Polidoro Vergil (3) dice que el derecho de elegir al obispo de Roma, correspondió en un principio al emperador de Constantinopla y al delegado de Italia, hasta que hacia el año 685 el emperador Constantino Pogonato concedió este derecho a los cardenales y pueblo de Roma. Es muy cierto que hasta el tiempo de León VIII (año 965) la elección del obispo de Roma era propia del clero y del pueblo (4). Actualmente este derecho corresponde solamente a los cardenales.

Año 1070. En esta época, los sacerdotes comenzaron a defender la doctrina del purgatorio, pero las oraciones ofrecidas con el fin de sacar almas de tal lugar, fueron primeramente establecidas por Odilón, abate de Clugny, hacia el último período del siglo anterior, al instituír una festividad con tal propósito (5).

---

(1) *Hist, Ecles.* tom. XIII, pág. 289. París, 1726, y págs. 367 y 368. París, 1769.

(2) Labb. et Coss. Concl. tom. IX, col. 1099. París, 1671.

(3) Libro IV, c. VII, p. XCII. Londres, 1551.

(4) «Qui statim Romanorum inconstantiae pertaesus, auctoritatem omnem eligendi pontificis a clero populoque Romano ad imperatorem transtulit». (Platina in Vit. Leo VIII. p. 154. Coloniae. 1569. Y véanse Picard, *Cérémonies et coutumes religieuses,* etc. Tom. I. pt, II, p. 43, nota c. Amsterdam, 1723).

(5) Esto sucedió en el año 998, Véase Mosheim. *Ecles. Hist.* siglo X, pt. II, c. IV, s. II.

Año 1073. Antes de esta fecha, el título de «Papa», padre, era común a todos los obispos. Gregorio VII, en un Concilio celebrado en Roma, decretó que no debía haber en todo el mundo sino un Papa, y que ese debía ser él mismo. Desde entonces tal título ha sido dado exclusivamente al obispo de Roma por los obispos del Occidente, pues los obispos orientales lo conservan. Sin embargo, desde esta época, únicamente los obispos de Roma han sido llamados propiamente «Papas».

Año 1074. Este mismo papa impuso al clero el celibato obligatorio. El matrimonio de los sacerdotes no fué prohibido completamente hasta los días de Gregorio VII (1), el cual despojó a los clérigos de sus esposas legítimas y los obligó a que hiciesen voto de continencia, excomulgando a los rebeldes. Este papa celebró un Concilio en Roma (año 1074), en el cual se declaró que no debía ser permitido celebrar misa, ni desempeñar algunos de los oficios superiores del altar, a los sacerdotes que fuesen casados (2). En el Concilio de Manguncia, celebrado en el año siguiente (año 1075), se publicó el decreto de Gregorio, que ordenaba a los arzobispos, bajo la pena de deposición, que obligasen a los prelados y demás clérigos de su jurisdicción a que abandonasen sus mujeres o sus oficios respectivos. La clerecía que se hallaba presente no quiso someterse a este decreto y se opuso al arzobispo, quien, temiendo por su vida, abandonó su propósito y dejó el obligar al cumplimiento del decreto a Gregorio mismo (3).

---

(1) Pol. Vergil, *De Rer. Invent.* lib. V, c. IV. p. 54. Londres, 1551.
(2) Labb. et Coss. concl. t. X, col. 345. París, 1671.
(3) Labb. et Coss. concl. t. X, col. 345. París, 1167.

El primer llamado Concilio general de la Iglesia romana que ordenó autoritativamente el celibato del clero, fué el primer Concilio Lateranense (año 1123), celebrado bajo Calixto II (1).

Es notable la opinión de AEneas Sylvius, que más tarde (año 1458) llegó a ser Papa bajo el nombre de Pío II, acerca del celibato sacerdotal. «Quizás (dice) no fuera lo peor que muchos sacerdotes estuviesen casados, pues de esta manera pudieran salvarse en matrimonio sacerdotal los que ahora en celibato sacerdotal son condenados» (2). No se sorprenderán nuestros lectores al oír que este libro ha sido registrado en el Indice de los libros prohibidos (3). Este mismo AEneas Sylvius dijo que «como el matrimonio había sido prohibido a los sacerdotes por razones de peso, atendiendo a consideraciones de más peso aún parece que debía devolvérseles» (4). «Quitad» dijo San Bernardo, «de la Iglesia (es decir del sacerdocio) el matrimonio honrado y ¿no la llenaréis de guardadores de concubinas»?, etc. (5). Polidoro Vergil (6) adujo la última cita de AEneas Sylvius en su libro *De Inventio-*

---

(1) *Ibid.* t. X, col. 891, can. III. El Concilio Provincial de Augsburgo (Augustanum) año 952, prohibió casarse y tener en sus casas mujeres al clero, incluyendo en esta prohibición a los obispos y subdiáconos. (*Ibid.* t. IX, columna 635. París, 1671).

(2) AEneas Sylvius *Cementaria de gestis Basiliensis Concilii*, lib. II. Opera, Basil, 1571.

(3) Véase Index lib. prohib. Madrid, 1667, p. 30.

(4) «Sacerdotibus magna ratione sublatas nuptias, majori restituendas videri». (Platin. in vit P. II, p. 328 Colon, 1611).

[5] «Tolle de eclesia honorabile concubium et torum inmaculatum, ¿nonne reples eam concubinariis, incestuosis, seminifluis, mollibus, masculorum concubitoribus, et omni denique genere immundorum»? [Bened *Serm.* LXVI, *in Cantica*, por init t. II. p. 555 París, 1839]. N. B. Este sermón está puesto entre su *Opera dubia*, y es citado como una aserción grave probada ser verdad por los resultados

[6] Publicado en 1499, y más tarde en 1528, París, ex-officiná Roberti Stephani.

nibus Rerum, y probó que el matrimonio de los sacerdotes no era contrario a la ley de Dios, que tal costumbre había continuado durante un largo período en la Iglesia, y por fin añadió: «Además, mientras los sacerdotes engendraron hijos legítimos, la Iglesia floreció con una generación feliz de hombres; vuestros papas fueron más santos, vuestros obispos más inocentes, y vuestros sacerdotes y diáconos más honestos y castos» (1). En él, este autor hizo el reverso del cuadro: «Afirmaré que esta castidad forzada está tan lejos de sobrepujar a la castidad conyugal, que ningún otro crimen ha traído más desprecio al santo orden, más peligro para la religión, más pesar a todos los hombres, que la deshonra producida al clero por su lujuria. Por eso quizás sería en interés tanto del cristianismo como del santo orden, que el derecho del matrimonio público fuése devuelto al clero, a fin de que pudiese proceder castamente, sin infamia, antes que mancharse con brutales deseos». Como Roma no puede permitir que se le diga la verdad, los compiladores de los Indices expurgatorios de Bélgica y otros, han ordenado que este capítulo cuarto del quinto libro de la obra de Polidoro Vergil en el espacio de siete páginas consecutivas sea borrado.

Existe un documento curioso. Es una carta escrita por Uldaric o Ulrick, obispo de Augusta (año 870) al papa Nicolás I. Suscitóse una calurosa disputa entre el obispo y el papa acerca del matrimonio de los sacerdotes, disputa que tuvo por origen la censura del

(1) «Porro, dum sacerdotes generabant legitimos filios, ecclesia felici prole virum vigebat; tum sanctissimi erant pontifices, episcopi innocentissimi, presbyteri diaconique integerrimi castissimique». (*De Invent. Rerum.* lib. 5. cap. 4. pp. 86, 87. Ibid. c. 9. La misma edición marcada arriba).

papa lanzada contra Odón, arzobispo de Viena, que permitió a un subdiácono suyo contraer matrimonio. Ulrick recordó al papa que Gregorio el Grande, por medio de un decreto, despojó a los sacerdotes de sus esposas; y que poco después del suceso algunos pesca dores, en lugar de pescados, sacaron entre sus redes muchas cabezas de niño, que sin duda habían sido arrojadas a los estanques. Cuando el papa oyó tal crimen, resultado de su decreto, lo revocó inmediatamente y practicó muchos actos de penitencia por la ocasión que había dado para que se cometiesen tantos infanticidios (1). ¡Ah! Tenemos demasiados casos de los graves escándalos a que ha dado lugar la prohibición del matrimonio a los eclesiásticos, medida que es condenada por todo hombre moral y recto (2).

Esta es la época en que el papado llegó a su cenit, pues por primera vez tenemos el hecho de que un papa se abroga la potestad de anatematizar y de deponer a un emperador. Gregorio libró esta orden de deposición en presencia de un Concilio y en forma de un memorial

(1) «Gregorium Magnum suo quodam decreto sacerdotibus aliquándo uxores ademisse. Cum vero paulo post jussisset ex piscina sua pisces aliquos capi, piscatores pro piscibus sex millia capitum infantum suffocatorum reperisse; quam caedem infantium cum intellexit Gregorius ex occultis fornicationibus vel adulteriis sacerdotum natam esse, continuo revocavit decretum, et peccatum suum dignis poenitentiae fructibus purgavit, laudans apostolicum illud: «Melius est nubere quam uri», et de suo addens, «Melius est nubere quam mortis ocasionem praebere». (Epíst. Udalrici, apud Gerhard. Loc Theolog. de Minis. Eccles. lect. CCCXXXIX, tomo VI, p. 548, Lito. Jenae, 1619).

(1) «Le catholicisme fait garder de celibat a leurs prétes, et la regle de leur charge les condamne a une châstité perpetuelle. ¡Fardeau imposible! dont la reformation des Protestans a trés-bien connu le poids: leur ecclesiastiques se marient et la religion n'est pas plus mal; bien qu'on pretende que le mariage et les soins d'un ménage et d'une famille detourne un pasteur des soin de l'Eglise. Les ecclesiastiques qui sont privées du mariage ont tres souvent des maitresses, et cela ne vaut pas mieux qu'une femme». (Picard, *Dissertation sur le culte religieux*, p. XV, t. I, *Cérémonies et coutumes religieuses*. Amsterdam, 1723).

solemne dirigido a San Pedro. Dicho documento fué contra el emperador Enrique. El historiador Fleury dice que ésta fué la primera vez que un papa se había determinado a dictar tal sentencia, y que todo el imperio llenóse de asombro e indignación (1).

Año 1090. Pedro el Ermitaño fué quien inventó el Rosario y Paternoster, con el «Oficio y Horas de Nuestra Señora» (2); pero como estas primeras invenciones fueron recomendadas, y puestas en práctica general por Domingo (año 1230), éste ha pasado como el inventor de tales devociones.

Año 1095. Es digno de recordar aquí que en el Concilio de Clermont, celebrado en Noviembre de este año por el papa Urbano II, a la cabeza de trece arzobispos y doscientos cincuenta obispos y abades, por el canon 28 se dispuso que todo aquel que comulgase recibiera el Cuerpo y la Sangre de Cristo bajo ambas especies, a no ser que hubiese alguna cosa en contrario (3).

Año 1098. Roberto, abate de Moléme, obispo de Borgoña, fundó una nueva Orden de monjes intitulados Cistercienses, nombre que tomaron del lugar en que se establecieron en Citeaux o Cistercium, del obispado de Chalons, no lejos de Dijon, en Francia.

En 1084 Bruno, clérico de Colonia y maestro de la escuela catedral en Rheims, se estableció en Chartreux (Cartusiun), cerca de Grenoble, y allí fundó la Orden de monjes Cartujos (1). En 1185 un monje

---

(1) *Eccles.* Hist. tom, XIII. pp. 295, 301 París, 1769.

(2) Polidoro Vergil, lib. V, c. VII, p. 107. London, 1561.

(3) «Ne quis communicet de altari nisi corpus separatim et sanguinem similiter sumat, nisi per necesitatem, et per cautelam». (Labb. et Coss. Concilior. Gen. tom. X, col. 506, can. 28. París, 1671).

griego (sacerdote Juan Phocus) visitó el Monte Carmelo, en Palestina. Halló en aquel lugar las ruinas de un antiguo monasterio, y también se encontró con un anciano sacerdote de Calabria, un tal Berthold, quien por consecuencia de una visión, había edificado en aquel lugar una torre y pequeña iglesia, que ocupaba con diez compañeros más. Este fué el origen de los monjes Carmelitas (2).

SIGLO DOCE

Año 1123. Por el canon 21 del primer Concilio Lateranense fué prohibido el matrimonio a los presbíteros, diáconos y subdiáconos (3). El canon en cuestión es el siguiente:

«Prohibimos enteramente contraer matrimonio a los presbíteros, subdiáconos y monjes; y juzgamos que los matrimonios contraídos por tal clase de personas, deben ser anulados y los individuos llamados a arrepentirse, según la decisión de los dichos cánones».

Un canon parecido fué votado por el segundo Concilio Lateranense, año 1139, cánones VI y VII (4).

Año 1130. Por vez primera fué enseñado ser siete los sacramentos, por Hugo de San Víctor, monje parisiense, y Pedro Lombardo, obispo de París (1440); pero tal doctrina aún no fué declarada como de la Iglesia; el número determinado de siete se lée por vez primera

---

(1) *Hist. Ecles.* de Neander, tom. VII, p. 367. Londres, 1852,

(2) *Ibid*, t. VII, p, 369,

(3) Labb. et Coss. concl. t. X, col. 899, París, 1671,

(4) *Ibid*, tom. X, cols, 1013, 1014,

en la instrucción dada a Otto de Bamber, para personas recién bautizadas (año 1124) (1).

Año 1140. La fiesta de la Inmaculada Concepción de la bendita Virgen María fué iniciada en Lyon sobre esta fecha, pero también fué impugnada por Bernardo, por ser una innovación sin sanción de la Escritura y de la razón (2).

Bernardo es un hombre canonizado como santo por la Iglesia de Roma, y se cuenta como el último de los Padres. Su opinión en cuestiones doctrinales es de gran estima para los actuales romanistas. Cuando Bernardo oyó acerca de la introducción de esta nueva festividad, escribió una epístola de protesta a la Iglesia de Lyon, en la cual dijo:

«Nunca podremos asombrarnos bastante de que hayáis tenido la osadía de introducir una fiesta acerca de la cual la Iglesia no tiene el más mínimo conocimiento, que tampoco está sostenida por la razón ni apoyada por tradición alguna».

Sostiene el escritor que la tal fiesta está fundada en una «revelación supuesta, que está destituída de autoridad adecuada», y pregunta:

«¿Cómo puede sostenerse que una concepción que no procede del Espíritu Santo, antes bien del pecado, puede ser santa? ¿Cómo podrían tener por fiesta, lo que ni siquiera es santo?» «Esta fiesta honra al pecado, o autoriza una santidad falsa» (3).

(1) *Hist. Ecles.* de Neander, t. VII, p 465. Londres, 1852.

(2) Fleury, XIV. p. 527. París, 1766, y p. 560. París 1772.

(3) «Unde miramur satis quid visum fuerit hoc tempore quibusdam vestrum voluisse mutare colorem optimum, novam inducendo celebritatem, quan ritus ecclesiae nescit, non probat ratio, nec commendat antiqua traditio.....Sed profertur scriptum supernae, ut aiunt, revelationis. Ipse mihi facile persuades scriptis talibus non moveri, quibus nec ratio suppeditare, nec certa invenitur favere auctoritas ..¿Cum haec ita se habeant, quaenam jam erit festivae ratio conceptionis? ¿Quo pacto, aut sanctus asseretur conceptus, qui de Spiritu Sancto non est, ne dicam de peccato est? Aut festus habebitur, qui minime sanctus est? Libenter gloriosa hoc honore carebit, quo vel peccatum honorari, vel falsa videtur induci sanctitas». (S. Bernard. *Epíst.* 174. Oper. tom. I, pp. 390, 391. París, 1839).

Después de una declaración como la que precede, es difícil concebir sobre qué terreno la Iglesia de Roma pudo intentar el establecimiento de la «Inmaculada Concepción»), como punto de doctrina. Más adelante (año 1476) continuaremos hablando acerca de este asunto, porque entonces será más propio, habiendo llegado a la época en que la doctrina fué seriamente renovada.

Pedro Lombardo fué el primero que determinó las tres partes de la Penitencia: contrición, confesión y satisfacción (1).

Año 1151. Las colecciones de decretos eclesiásticos, cánones, etc., de Graciano, fueron aprobadas y autorizadas por el papa Eugenio III, quien también ordenó fuesen estudiadas en las universidades y practicadas en los tribunales espirituales. Tal es el origen de lo que se llama Derecho Canónico. Graciano, que fué quien en Bolonia puso en orden esta nueva colección de las leyes eclesiásticas, pertenecía a la orden de Benedictinos, y según otros fué un monje Camaldulense (2). La doctrina de Graciano para dar autoridad a esta ley, fué: «La santa Iglesia romana autoriza los cánones, pero ella no está ligada por los cánones ni se somete a sí misma a ellos. Como Jesucristo, que hizo la ley, cumplió la ley para satisfacerse a sí mismo, mas después, para demostrar que El era su Maestro, dispensó de ella y libertó a sus apóstoles del yugo de esta ley». El historiador Fleury consigna esta extravagante pretensión para demostrar su falsedad (3).

(1) «Compunctio cordis, confessio oris, satisfactio operis». (*Hist. Ecles.* de Neander, t. VII, p. 483. Londres, 1852).

(2) Neander, t. VII, p. 282. Londres, 1852.

(3) Tom. XV, p. 49. París, 1769.

Año 1160. Alejandro III fué quien decretó la canonización de los santos, y ordenó que ninguno fuése tenido por tal, antes de que el papa así lo declarase. Polidoro Vergil escribió:

«La afición de deificar a aquellos hombres que han hecho algunos beneficios a la república, es una de las prácticas más antiguas que he leído. Desde muy antiguo, aún desde el principio, ya existió la costumbre de hacer dioses a los reyes que, por sus muchos beneficios, por la calidad de sus hazañas, habían conquistado el corazón de sus vasallos. Los romanos especialmente, seguían estas prácticas con gran pompa y circunstancias, y muchas ceremonias. Como por modelo aprendieron de ellos nuestros obispos su rito para la canonización de sus santos, y las festividades anuales que Gregorio y Félix designaron fueron encaminadas sólamente a declarar que aquellos mártires fueron santos y de la familia de Dios. El último de todos, Alejandro III, ordenó que tales solemnidades divinas no se concederían a ningún hombre sin que estuviese canonizado y admitido como santo por el obispo de Roma en su bula; a fin de que nadie se eligiese para sí mismo algún santo, ni cometiese alguna idolatría particular» (1).

Los paganos no consentían ofrecer sus oraciones sino a aquellos a quienes el Senado, por sus sufragios, había colocado entre los dioses. Tertuliano, en el capítulo décimotercio de su *Apología*, escribió acerca de estas deidades idólatras (2):

«La condición de cada uno de vuestros dioses depende de la aprobación del Senado; no son dioses aquellos que no tienen un decreto como tales».

¿No pasa lo mismo exactamente con los santos de Roma?

---

(1) Libro VI, c. VI, p. 122. Londres, 1551, Véase año 884.

(2) Tertuliano, *Apologeticus adversus gentes*, c. XIII, t. V, p. 38. Edit. Haloe. Madg. 1783.

Es oportuno notar aquí que en 1165 Carlomagno fué canonizado como santo por el antipapa Pascal III, y aunque tal canonización fué obra de un usurpador, de un antipapa, el decreto jamás ha sido abolido, y el nombre de Carlomagno se halla en muchos calendarios todavía (1).

Según se dice, este mismo papa (Alejandro III) ha sido el primero que ha expedido indulgencias.

Años 1182 y 1183. Una innovación importante tuvo lugar en esta fecha con motivo de la elección del papa (Lucío III). Hasta esta época tenían voz en la elección del papa el pueblo y el clero; pero en esta época, y en virtud de un decreto del tercer Concílio Lateranense (año 1179), celebrado bajo Alejandro III, sólo los cardenales hicieron la elección (2). Con esta fecha se decidió que el individuo elegido por los votos de las dos terceras partes del número total de cardenales, sea el papa legal (3).

SIGLO DÉCIMOTERCIO

Año 1215. Con esta fecha, y por el cuarto Concilio Lateranense fué exigida autoritativamente la confesión «auricular» a toda persona que hubiese llegado

(1) «Ce n'est que depuis cette canonisation de Frideric Barberousse, que Charlemagne á comencé d'etre honoré comme saint. d'un culte public en quelques églises particuliéres, et quoique cette canonisation fut faite de l'autorité d'un antipape, les papes legitimes nes s'y sont pas opposées». Fleury, t. XX, p. 192. París, 1769. y p. 219. París, 1719.

(2) Labb. et Coss. Concl. tom. VIII, col. 5126. París, 1671. Fleury, t. XV, p. 437. París, 1769. Moshein *Eccles. Hist.* s. XI, nt. II, n. 226, t. II, Londres, 1768.

(3) Véase *His.* de Neander, t. VII, p. 233. Londres, 1852.

a la edad de discreción, so pena de pecado mortal (1). La confesión debía hacerse una vez por lo menos en el año. Fleury dice: «Este es el primer canon que conosco, el cual ordena la confesión general» (2).

Ya hemos anotado que en el año 329 fué introducida por primera vez la confesión secreta o privada hecha al sacerdote, y también anotamos la supresión de tal práctica y su subsiguiente reintroducción en el año 763. En la época presente, vemos ya convertido en doctrina lo que fué costumbre por la Iglesia romana. Esto fué también introducir en la Iglesia cristiana otra costumbre idólatra, en lo cual esta Iglesia de Roma ha seguido el sistema de Babilonia, la cual exigía la confesión secreta hecha al sacerdote, según una fórmula prescrita, para todos aquellos que eran admitidos a los «Misterios», no pudiendo ser iniciados del todo en ellos, mientras no se hubiese verificado esta confesión (3).

Eusebio Salverte (4) se refiere a esta confesión como observada en Grecia, por ritos que claramente demuestran proceder de origen babilónico. Dice este autor:

«Todos los griegos, desde Delphos a las Termópilas, estaban iniciados en los misterios del templo de Delphos. Su silencio en declarar nada, muestra que les fué recomendado el secreto, que era asegurado al par que por las penas que amenazaban a una revelación perjurá,

---

(1) Labb. et Coss. Concl. tom. XI, pt. 1, Concl. Lat. IV, Decret. XXI, cols. 171, 173. París, 1671, y véase Neander, *Hist. Ecles.* t. VII, p. 491. Londres, 1852.

(2) Fleury, *Hist Ecles.* tom. XVI, p. 375. París, 1769. The Tow.

(3) Véase un libro muy notable titulado. *Las dos Babilonias,* por Alejandro Hislop, Londres y Edimburgo, 1862. Tercera edición. p. 12; *el culto Papal,* en que se prueba que el culto Papal es el culto de Nimrod y de su esposa.

(4) *Des Scienses Ocultes,* c. XXVI, p. 428. París, 1856.

por la confesión general qu e se exigía a los aspirantes antes de ser iniciados en los dichos misterios, confesión en la que más motivo había para temer al sacerdote indiscreto,que razón para temer la indiscreción del iniciado».

Potter, en sus *Antiguedades griegas* (1) se refiere a esta confesión en su relación de los misterios Eleusinianos, aunque por temor de ofender, suple con la palabra «etcétera» varios puntos exigidos en la confesión al penitente o candidato. De tal manera concuerda el romanismo con el antiguo paganismo, como también en la obscenidad que la confesión requiere, y que es igualmente característica del sistema moderno.

Año 1215. El Concilio de Trento en la sesión vigésimasegunda, declaró que «aunque la misa encierra grande instrucción para el pueblo, no parece conveniente a los padres del Concilio, que se celebre en lengua vulgar» (2). Por tanto, pasaron a decretar que «cualquiera que dijese que las misas debían celebrarse sólamente en lengua vulgar, sea anatema» (3).

Cuándo, cómo y por qué se hizo general esta extraña costumbre, es difícil decirlo; pero éste es el primer canon de que hay recuerdo, que lejos de hacer obligatorio el uso de la lengua vulgar, anatematiza a los que sostengan que el culto debe decirse en la lengua que el pueblo conozca. Por nuestra parte, creemos que este decreto de Trento está en directa contradic-

---

(1) Potter, t. I, *Eleusinia*, p. 356. Oxford, 1697.

(2 «Etsi Missa magnâm contineat populi fidelis eruditionem non tamen expedére visum est patribus ut vulgari passim lingua celebraretur». (Conc. Trid. Sess. XXIII, c. 8, p. 156. París, 1832).

(3) Si qnis dixerit—lingua tantum vulgari Missam celebrari debere—anathema sit. *Ibid.* can. 9 *de Sacrificio Misae*, p. 150. París, 1832.

ción con un canon votado anteriormente en el cuarto Concilio de Letrán (año 1215), cuyo Concilio es estimado por los romanistas como Concilio general. Las palabras en el canon noveno de este Concilio son las siguientes:

«Por cuanto en algunos lugares o diócesis viven mezcladas gentes de diversos dialectos, teniendo bajo la misma fe ritos y costumbres diversas; Nos, terminantemente mandamos a los obispos de los dichos lugares o diócesis, les provean de personas idóneas que celebren los oficios divinos y administren los sacramentos de la Iglesia, según los diversos ritos o lenguas, y que les instruyan por la palabra y por el ejemplo» (1).

He aquí, pues, un decreto de un Concilio general, disponiendo de una manera directa y clara que los oficios divinos y los sacramentos de la Iglesia sean ministrados en lengua que el pueblo pueda entender. A todo ésto podemos añadir que el Papa en sus decretales declaró públicamente sobre el mismo propósito:

«Nos, mandamos que los obispos de tales ciudades donde viven mezclados los pueblos, les provea de hombres que ministren el santo servicio según la diversidad de sus costumbres e idiomas» (2).

Y Cassander certifica que las oraciones, y especialmente las palabras de la consagración, eran leídas

---

(1) Can. IX «Quoniam in plerisque partibus intra eamdem civitatem sive dioecesim permixti sunt populi diversarum linguarum, habentes sub una fide varios ritus et mores; districte praecipimus, ut pontifices hujusmodi civitatum sive dioecesium provideant viros idóneos, qui secundum diversitates rituum et linguarum divina officia illis celebrent, et ecclesiastica sacramenta ministrent instruendo eos verbo pariter et exemplo». (Labb. et Coss Concl. tom. XI, p. 161. París, 1671.

(2) Decret. Gregor. lib. 3, tít. 31, de offic. Gud. Ord. c. 14, véase Cassander, Liturg. p. 87. París, 1610.

por los antiguos cristianos de tal manera, que todo el pueblo podía entenderlas (1).

Es, por lo tanto, evidente que los modernos romanistas han cambiado la antigua costumbre. Tampoco comprende la generalidad del pueblo el culto en latín, por eso generalmente se leen otras oraciones al tiempo que se celebra el culto ordinario, y ésto es permitido y aún encomendado por los sacerdotes.

Aunque ya se insistía en el hecho de la presencia real y corporal de nuestro Señor Jesucristo en el sacramento, hasta el cuarto Concilio Lateranense celebrado bajo Inocencio III, no se declaró que el pan se transubstanciaba en el cuerpo y el vino en la sangre de Cristo; de este modo la transubstanciación vino por primera vez a convertirse en artículo de fe en virtud de un Concilio general, o como se expresa Neander, esta doctrina fué establecida definitivamente por la Iglesia en el Concilio Lateranense de 1215» (2).

«...Una es la verdadera Iglesia Universal, fuera de la cual absolutamente nadie puede salvarse; en la que Jesucristo mismo es sacerdote y sacrificio; cuyo cuerpo y sangre en el sacramento del altar se contiene bajo las especies de pan y de vino que mediante el divino poder son transubstanciadas, el pan en el cuerpo, y el vino en la sangre, para que por el cumplimiento del divino misterio de la unidad podamos nosotros recibir de El aquello que El recibió de nosotros» (3).

---

(1) «Canonicam precem, et imprimis Dominici Corporis et sanguinis consecrationem ita veteres legebant; ut a populo intelligi, et amen declamari posset». (Cassánd. Liturg. c. 28, p. 17. Colon. 1558).

(2) Neander. t. VII, p. 466. Londres, 1852.

(3) «Una vero est fidelium universalis ecclesia, extra quan nullus omnino salvatur. In qua idem ipse sacerdos et sacrificium Jesus Christus: cujus corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur; transubstantiatis, pane in corpus, vino in sanguinem, potestate divina, ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo quod accepit de nostro». (Lab. Concl. t. XI, p. 143. París, 1671).

Como consecuencia de este decreto se ordenó que todas las iglesias estuviesen provistas de un armario en él cual se depositasen las hostias consagradas, y esta disposición fué el origen de los sagrarios.

Antiguamente el pan y el vino que sobraba se daba o se quemaba. Suponen los católico-romanos que la hostia es el verdadero Dios. «Nos», dijo Inocencio, «mandamos que en todas las iglesias sea guardada la Eucaristía bajo cerradura y llave, para que no pueda tocarla una mano sacrílega».

Arnobius, escritor cristiano del tercer siglo, ridiculizaba a lós paganos porque guardaban a sus dioses por una razón semejante. «¿Por qué (escribía) los encerráis? ¿Es por temor a que durante la noche os los roben ladrones? Si estáis ciertos de que son dioses, dejadlos que ellos se guarden a sí propios; dejad siempre abiertos los templos» (1).

Año 1217. Honorio III instituyó la elevación y adoración de la hostia (2). Fleury sostiene que la costumbre de elevar la hostia, antes de la consagración del cáliz, no tuvo ejemplo antes de este siglo (3). Los escritores cristianos primitivos, describen completa y repetidamente la manera de recibir el sacramento en su época, y no hallamos ninguna referencia a la elevación y adoración de la hostia. Además, por las liturgias más antiguas y las fórmulas eucarísticas que en ellas

---

(1) Arnob. *Notitia Literaria*, lib. VI. tom. I, edit, Lips. 1816.

(2) «Sacerdos quilibet frecuenter doceat plebem suam ut cum in celebratione missarum elevatur hostia salutaris, quilibet reverenter se inclinet». (Véase Raynaldus ad an. 1219. Estas palabras se hállan en la Epístola de Honorio a los obispos latinos del patriarcado de Antioquía, año 1219).

(3) «Cette question n'auroit pas eu lieu si l'usage eût été dés lors d'adorer et élever l'hostie avant la consecration du calice: aussi n'ai-je trouvé jusqu'ici aucun vestige de cette cérémonie». (Fleury, *Hist. Eccl.* tomo XV, lib. 74 p. 663. París, 1719; y t. XV, p. 580. París, 1769).

se registran, parece que no había tal adoración al sacramento, pues en ninguno de estos libros se menciona, ni por el pueblo, ni por el sacerdote, como en el misal o ritual romano, ni tampoco se registran las oraciones que ahora se añaden en el breviario. Cassander, sabio católico-romano, que murió el año 1566 (1), ha coleccionado muchas de las liturgias antiguas, con el empeño de probar, en cuanto le fuése posible, su concordancia con la usada por la Iglesia romana, pero ni en las antiguas griegas, ni tampoco en las latinas, se puede citar caso alguno de que ni el sacerdote ni el pueblo haya adorado el sacramento después de consagrado. No obstante de ser uno de los puntos más importantes del moderno culto romano, la elevación y adoración, han sido añadidas estas formas a la liturgia romana después que esta Iglesia hubo establecido la doctrina de la transubstanciación; doctrina que ha producido la alteración consiguiente no sólo en la liturgia, sino en gran parte del sistema religioso, y ha creado una adoración desconocida, no sólo de los primitivos y mejores tiempos de la Iglesia, sino de aquellos que vivieron un millar de años después de Cristo (2).

Debería notarse que el cardenal Guido no parece haber visto en ésto una adoración a la hostia, sino que a su elevación se quería que el pueblo orase pidiendo perdón (3).

Los ritualistas Bona, Merati, Benedicto XIV, Le-

---

(1) Cassander. *Liturgia*, Oper. p. 10, etc. París, 1616.

(2) Véase Gibson, *Preservativo contra el Papismo*, nueva edición, p. 141, t. X, 1848, en cuya obra se examinan y se explican las citas de los primitivos autores cristianos alegados por los romanistas en apoyo de esta costumbre.

(3) «Bonam illic consuetudinem instituit, ut ad elevationem hostiae omnis populus in ecclesia ad sonitum notae veniam peteret, sicque ad calicis benedictionem prostratus jaceret». (Raynaldus, an. 1203).

brún, etc., reconocen que antes del siglo XI o XII no había indicio de elevación de la hostia en la Iglesia del Occidente (1).

La elevación de la hostia aparece haber sido introducida por primera vez en la diócesis de París sobre el año de 1200, por Odón de Sulli, obispo de París (2), y aún con todo, todavía en época posterior, año 1536, el Sínodo de Colonia explicó que a la elevación de la hostia el pueblo debía recordar la muerte del Señor, y darle gracias con espíritu elevado al cielo (3).

La veneración o adoración de la hostia todavía no fué ordenada hasta 1551 por el canon VI de su décima tercera sesión en el Concilio de Trento. Declara el capítulo quinto que no hay lugar para dudar de que todos los fieles de Cristo, «según la costumbre siempre recibida en la Iglesia católica, dan al sacramento la adoración de Latría, que es la adoración suprema debida a Dios». El canon sexto anatematiza a aquellos que niegan que la Eucaristía «no debe exponerse públicamente a la adoración del pueblo».

La costumbre de adorar u orar delante de la hostia elevada, como antes queda dicho, se convirtió fácilmente en la verdadera adoracíón actual a los elementos como a Cristo mismo, pero no puede fijarse la fecha de tal transición. Que a los elementos se les prestó adora-

---

(1) Bona, *Rer. Liturgic.* lib. II, c. 12. Gavanti Thesaurus a Merati.- Lambertinus, *de Missa*, p. 115. Le Brun, *Cérémonies de la Messe*, tom. I, p. 489, etc. (Véase Palmer, *Tratado de la Iglesia de Gristo*, t. I, p. 240, Londres, 1842.)

(2) Harduini Concilia, tom. XI, p. 1945.

(3) «Post elevationem consecrati corporis ac sanguinis Domini.. ab omni populo mortis Dominicae commemoratio habenda, prostratisque humi corporibus, animis in caelum erectis, gratiae agendae Cristo Redemptori, qui nos sanguine suo lavit morteque redemit». (Synod. Colon. an 1536. pars. II, can. 14, Lab. t. XIV. París, 1671.

ción antes de que este canon fuése votado, es un hecho evidente. Fisher, obispo romano de Rochester, dijo en el año 1504, que si en la Eucaristía no existía más que el pan, en tal caso toda la Iglesia había estado cometiendo idolatría por espacio de diez y seis siglos, pues que durante este espacio de tiempo el pueblo había estado adorando a la criatura en vez del Criador (1). Por nuestra parte, no obstante la aseveración de este obispo, no podemos señalar el menor caso que recuerde el hecho de que la hostia fuése adorada por el pueblo bajo la suposición de que en ella estaba contenida la presencia real de Cristo, antes del tiempo de Durand, obispo de Mende, que lo mencionó en el año 1286 (2). Juan Daille, fiel y diligente escudriñador de cosas antiguas, dice que no pudo hallar «entre los intérpretes de oficios eclesiásticos en la Iglesia latina mención de ninguna forma de elevación, anterior al siglo XI» (3).

Año 1229. En esta época y por el Concilio de Tolosa, les fué por vez primera prohibida a los seglares la Biblia. El decreto prohibitorio dice así: «También prohibimos a los laicos el que tengan los libros del Antiguo y Nuevo Testamento; si alguno fuése llevado de un sentimiento de devoción, puede usar un Salterio o el Breviario de los oficios divinos. Prohibimos estrictamente a los laicos que posean los libros menciona-

---

(1) Nulli dubium esse potest, si nihil in eucharistia praeter panem sit, quin tota ecclessia jam XV annos centenarios idolatra fuerit; ac, provide, quotquot ante nos hoc sacramentum tunc adoraverunt, omnes ad unum esse damnatos: nam creaturam panis adoraverint, Creatoris loco». (Fisher Roffens. *Cont. OEcolamp*. oper. p. 760 Wirceburg, 1597.

(2) Véase su *Rationale Divinorum officium*, IV, 41.

(3) Dallaeus *De Relig. Cult. Object*, lib II,-c. V. Gen 1664.

dos en lengua vulgar» (1). Este Concilio fué presidido por el delegado de Roma, y asistieron tres arzobispos, varios obispos y otras dignidades (2).

Año 1230. Gregorio IX fué quien introdujo el uso de una campanilla, para indicar al pueblo cuándo debían arrodillarse para adorar la hostia.

«Alberic, en su *Cronicón* ad an. 1200, nos informa que Guido, abad cisterciense, a quien el papa elevó a cardenal y le envió como su delegado a Colonia, fué el que primeramente introdujo esta práctica, de que a la elevación de la hostia en la misa se hiciese señal por medio de una campanilla, se postrase el pueblo en adoración, y así permaneciese hasta la bendición del cáliz» (3).

Parece que hacia el año 1220, Guillermo, obispo de Paris, había ordenado que en el momento de la elevación se tocase una campanilla, con el fin de excitar al pueblo a orar, mas no para que adorase la hostia (4).

Año 1237. Es introducida la antífona *Salve Regina*, a instancias de los frailes predicadores (5).

Año 1238. El patriarca de Antioquía excomulga á Gregorio IX, y a toda la Iglesia romana, por haberse

---

(1) «Prohibemus etiam. ne libros Veteris Testamenti aut Novi, laici permittantur habere; nisi forte Psalterium, vel Breviarium pro divinis officiis, aut Horas Beatae Mariae, aliquis ex devotione, habere velit. Sed ne praemissos libros habeant in vulgari translatos, arctissime inhibemus». Lab. et Coss. Concil. t. XI, part. I, Col. 425, Concl. Tolosanum, can. XIV. París, 1671.

(2) Para obtener una información útil acerca de este asunto, véase Massy. *Historia secreta del Romanismo*, ps. 72,73. Londres, 1853.

(3) Véase *Eccl. Hist.* de Mosheim, siglo XII, part. II, c. 4, sec. II. p. 423. nota 2. Edición de Londres, 1852.

(4) «Praecipitur quod in celebratione missarum quando Corpus Christi elevatur in ipsa elevatione, vel paulo ante, campana pulsetur, sicut alias fuit statutum, ut sic mentes fidelium ad orationem excitentur». (Bin. Concilia. tom. VII, pars. I, p 204. París 1636.)

(5) Fleury, XIII, p. 204. París, 1769.

manchado con un curso constante de simonía, usura, todo género de crímenes (1).

Año 1245. El Concilio de Lyon ordena que los cardenales usen sombreros encarnados y capas color escarlata, para «mostrar cuán preparados y prontos están a derramar su sangre por la libertad de la Iglesia». Según Polidoro Vergil, Inocencio IV (Año 1254) fué quien expidió el decreto mandando que los cardenales usasen sombreros rojos, y Paulo II (año 1464) quien dispuso el uso de los mantos color escarlata (2).

Año 1264. Urbano IV instituye la festividad de *Corpus Christi* y su octava (conocida en Francia como la *Féte Dieu*) fundado en la revelación de una monja. Esta institución fué confirmada bajo Clemente V, en un Concilio celebrado en Viena en 1311 (3). Tomás de Aquino compuso el oficio.

Lo que sigue está tomado de *Un viaje a Italia* por el canónigo Wordsworth:

«La historia de la institución de esta fiesta es muy significativa. En el siglo XIII (año 1262), época de corrupción moral y de impiedad (según testimonio de los escritores romanos), un sacerdote que no creía en la doctrina de la transubstanciación, celebraba misa en Bolsena (Toscana) y vió que la hostia goteaba sangre, hecho que es el asunto de uno de los frescos de Rafael en el Vaticano, en la lanza de Eliodoro. Tuvo noticia del prodigio el papa Urbano IV, fué a Bolsena y ordenó que el corporal teñido de sangre, fuése conducido procesionalmente a la catedral de Orvieto, en donde todavía se enseña. En el Año 1230 una santa mujer, cerca de Liége, monja cisterciense, San-

(1) Fleury, XVII, p. 225. París, 1769.
(2) Polidoro Vergil, *de Invent. rer.* lib. IV. c. VI, p 90, Londres, 1551.
(3) Véase Mosheim, *Hist. Eccl.* siglo XIII, part. II, c. IV, sec. II, Londres, 1826. *Historia de la Iglesia*, de Neander, tom. VII, pag. 474. Londres, 1852.

ta Juliana, tuvo una visión en la que vió la luna que aunque estaba llena, parecía como si una parte de ella estuviese rota; preguntando qué significaba aquella ausencia parcial de la luna, le fué dicho que la luna representaba a la Iglesia, y que aquella parte que faltaba, aludía a la presencia de una gran solemnidad que era necesaria para que estuviese completa, y que esta solemnidad había de ser la fiesta de *Corpus Domini* (1). Así fué revelada la voluntad Divina, de que se apartase un día en el año para dedicarlo a la veneración del Santo Sacramento. El obispo de Liége patrocinó la sugestión que fué confirmada por el legado apostólico en Bélgica. El papa Urbano IV, estimulado por el suceso ocurrido en Bolsena, y deseoso de establecer una protesta perpetua contra las doctrinas de Berengario, a la sazón predominantes, llevó adelante el asunto y decretó que la fiesta del *Corpus Domini* se celebrase todos los años el Jueves que sigue a la octava del Domingo de Pentecostés, y comisionó al célebre Tomás de Aquino (el doctor angélico) que estaba en Roma entonces, para que compusiera un oficio divino a propósito para esta ocasión». La observancia anual de esta fiesta recibió la sanción adicional del Concilio de Trento en 1551 (2).

Asímismo, Tomás de Aquino fué el inventor de la teoría de obras de supererogación y tesoro celestial (como se explicó en el capítulo de indulgencias), colocando los superabundantes méritos de Cristo y de los santos a merced del papa, quien dispone de ellos por vía de indulgencias (3).

---

(1) El relato del origen de esta fiesta puede ser leído en una obra, de la cual se han hecho trece ediciones, escrita por Dom. Giuseppe Riva, penitenciario de la catedral de Milán, año 1862, p. 300.

(2) Sess. XIII, cap. 5.

(3) Siglo XII, part. II, c. III, sec. III. Londres, 1825. *Hist. Eccl.* de Mosheim.

SIGLO DECIMOCUARTO

Año 1300. Bonifácio VIII instituyó el primer jubileo y por una bula ordenó que en lo sucesivo se celebrase cada cien años. Este período ha sido acortado sucesivamente por diversos papas, como hemos manifestado en el capítulo de indulgencias.

Polidoro Vergil, dice que Bonifacio «señaló los años según las antiguas fiestas de Apolo y Diana, las cuales los idólatras romanos solemnizaban cada 100 años, y las intitulaban *Ludi ceculares*». Estos jubileos, testifica Vergil, daban «una perfecta remisión *a poena et culpa*, tanto por el castigo por el pecado como del pecado mismo» (1). El cardenal Parie, en una carta al papa Paulo II, refiriéndose a los jubileos, los designa como una imitación de la «superstición primitiva» (2).

Enrique Cornelio Agripa, dijo: que «el poder de conceder indulgencias, hecho exclusivo aún en favor de las almas que están en el purgatorio, fué decretado por primera vez por Bonifacio VIII» (3).

Año 1317. Publicó Juan XXII las Constitucionse intituladas Clementinas.

El mismo papa ordenó que los cristianos añadiesen a sus oraciones el Ave-María, o sean las palabras que el ángel Gabriel dirigió en la salutacion a la bendita Virgen.

---

(1) Lib. VII. p. 144. Londres, 1551.

(2) «Antiquae vanitates» (Véase Picard, *Cérémonies et coutúmmes religieuses*, t. I, part. II, p. 168. Amsterdam, 1723.

(3) De Incertitudine et vanitate scientiarum atque artium, c. 61, p. 115, Lugd. *s. a.* [1531] Agripa era médico, filósofo y teólogo. Murió en 1535.

Año 1360. Institúyese la práctica de llevar la hostia procesionalmente y bajo palio. Virgilio, en su libro primero de *las Geórgicas*, se refiere a la costumbre anual de los labradores, que celebraban la fiesta de Céres, acompañando a la hostia que se conducía procesionalmente:—

«Annua magnae sacra refer Cereri

....

Terque novas circum felix eat Hostia fruges» (1).

Y Ovidio dice que a los que conducían la hostia, seguían otros llevando cirios encendidos, e iban vestidos de blanco. El ritual romano previene «que el sacerdote que lleva la hostia vista una capa blanca, y que todos los que le acompañen lleven cirios encendidos».

Las Pastophorae, mujeres consagradas, en las procesiones religiosas de los antiguos egipcios, conducían al dios Horus en una caja o viril ante las mujeres, y a intérvalos caían de rodillas y presentaban el ídolo a la adoración de la multitud. ¿No habrá sido éste el origen de la costumbre, que tiene la Iglesia látina, de llevar la oblea en un viril, con gran ceremonia y a la cual tributa adoración la multitud en los países romanos?

El lenguaje de Clemente Alejandrino (2) (que menciona las Pastophorae) (3) acerca de la ceremonia de remover el velo de la caja, y las direcciones en el Canon Missae, son muy parecidos. Las palabras del

(1) Libro I, líneas 238 a 345.
(2) Véase *El Tesoro griego de Stephens*. Edición de Valpi, t. I, parte CLXXXIII.
(3) Paed. 3. 2.

misal parecerían a cualesquiera ser traducción de las palabras griegas citadas por Clemente.

Año 1362. El primer papa que usó la triple corona, fué Urbano V. Parece que la tiara, como la intitulan los itálianos, es de época más antigua; se dice (aunque no con autoridad suficiente) que Clovis, primer rey cristiano, envió una a Hormisdas, obispo de Roma (año 520) como prenda de que debía el reino no a su espada, sino a Dios. Es necesario observar que el don era hecho no al obispo, sino al apóstol Pedro solamente. La corona se suspendió ante el altar en que se supone están depositados los restos del apóstol. El primer obispo de Roma, que según la historia fué coronado, fué Dámaso II.

Antes del obispo Marcos (año 335) no hay pruebas de que los obispos de Roma fuesen coronados con otra corona que la del martirio. Según algunos escritores, hasta el tiempo de Bonifacio VIII (año 1294) los obispos de Roma llevaban una corona cerrada por arriba. El mismo Bonifacio añadió una segunda, y por fin se ordenó que la tiara o triple corona fuése conducida en procesión, como señal de la triple jurisdicción que el obispo de Roma ejerce sobre el universo (1).

Año 1366. Urbano V fué el primero que envió en cuaresma a Juana, reina de Sicilia, una rosa de oro, y decretó la consagración de semejante juguete todos los años el primer domingo de cuaresma.

Año 1390. Los historiadores Platina y Polidoro Vergil, dicen que Bonifacio IX fué el primero que

---

(1) Véase Picard, *Cérémonies et coutumes religieuses*, t. I, part. II, páginas 50-52, notas *h* y *a*. Amsterdam, 1723.

vendió indulgencias e hizo de ellas una mercancía. Dice Polidoro Vergil (1): «¿Quién fué el primer autor de ellas?» (las indulgencias). «Sólo he leído que Gregorio proclamó las indulgencias como recompensa a aquellos que venían a sus estaciones». La semilla sembrada por Gregorio creció y maduró en el tiempo de Bonifacio IX, quien cosechó el dinero de toda aquella paja. La causa o la autoridad en virtud de las cuales fueron introducidas en la Iglesia las indulgencias, ha dado no poco trabajo a los teólogos modernos. Es un asunto que bajo ningún concepto es claro; me parece que lo mejor es admitir o emplear el testimonio de Juan, obispo de Rochester (el obispo Fisher, año 1504) (2), testimonio que hallamos en una obra suya escrita contra Lutero: «Muchas personas», dice, «se inclinan a tener poca confianza en las indulgencias, fundándose en que el uso de ellas es de época reciente en la Iglesia». Y añade: «Ningún ortodoxo (católico-romano) duda que existe un purgatorio, a pesar de que sobre tal lugar *no hay mención, o es muy rara en escritores antiguos*. Hoy día la Iglesia griega no cree en el purgatorio. En el tiempo, pues, en que no hubo ansiedad (en las almas) por el purgatorio, nadie buscaba las indulgencias; porque todo el valor de éstas estriba en el purgatorio. Si quitáis el purgatorio, ¿para qué servirán las indulgencias? Por tanto, las indulgencias comenzaron cuando las gentes comenzaron a temer los tormentos del purgatorio». Así se expresa

---

(1) Lib. VIII, c. I, p. 144. Londres, 1551, y p. 476. Amster., 1671.

(2) El pasaje de Fisher es el siguiente: «Quamdin nulla fuerat de purgatorio cura, nemo quaesivit indulgentias. Nam ex illo pendet omnis indulgentiarum aestimatio; coeperunt igitur indulgentiae, postquam ad purgatorii cruciatus aliquando trepidatum erat». (Roffens, art. 18, contra Lutherum, fol. 132. Colon., 1624).

el obispo Fisher (concluye Polidoro); pero tú, oh lector, siendo el asunto de tanta importancia debes esperar datos más ciertos de su existencia en la palabra de Dios».

SIGLO DECIMOQUINTO

Año 1414. El Concilio de Constanza fué el primero que privó a los seglares de la copa en la cena del Señor, por autoridad de la Iglesia de Roma. El decreto admite que la ordenanza de Cristo fué en ambos elementos, y que la Iglesia primitiva daba las dos especies a todo el pueblo, «no obstante lo cual», decretó que los seglares fuésen privados de la copa (1). Con anterioridad a esta fecha, y desde 1220, cuando se instituyó la adoración de la hostia, ya se había introducido parcialmente esta costumbre, pero no estaba universalmente admitida por la Iglesia de Roma.

Año 1438. Aunque no entra estrictamente en el plan de esta obra, no podemos pasar en silencio la oposición hecha por la Iglesia galicana contra la usurpación de Roma. El Concilio de Bourges (2), convocado y presidido por Carlos VII, votó un decreto que se componía de veintitrés artículos y que formaban la base de lo que se llamó Sanción Pragmática, una vez confirmado por el Parlamento francés, el 13

---

(1) ..Hinc est, quod hoc praesens concilium sacrum generale Constantiense, in Spiritu Sancto, etc.; declarat, discernit, et diffiinit, quod, licet Christus post coenam instituerit et suis discipulis administraverit sub utraque specie panis et vini hoc venerabile sacramentum, tamen hoc non obstante, etc.. Et sicut consuetudo haec ad evitandum aliqua pericula et scandala est rationabiliter introducta, quod, licet in primitiva ecclesia hujusmodi sacramentum a fidelibus sub utraque specie reciperetur; postea, etc». (Labb. et. Coss. Concilio, tom. XII, col. 99. París, 1672. Véase año 1095, y 230 de este libro).

(2) Labb. et Coss. tom. XII, col. 1429. París, 1672.

de Julio de 1439. Estas constituciones que se intitularon el baluarte de la Iglesia galicana, retiraban de los papas el poder de presentar a los beneficios y de entender en las causas eclesiásticas dentro del reino; y este derecho independiente lo retuvo la Francia hasta el concordato celebrado en Bolonia con Roma, entre León X y el rey Francisco I. En virtud del concordato la Sanción Pragmática fué aprobada por la bula del Papa, en la sesión undécima del Concilio Lateranense, año 1516 (1).

Año 1439. El Concilio de Florencia fué el primero en declarar que los sacramentos de la Iglesia son siete (2). Esta doctrina recibió la sanción final más tarde en el Concilio de Trento.

Este mismo Concilio florentino fué el primero en declarar autoritativamente que los santos difuntos están en estado de beatitud, y por consecuencia, en esta época por primera vez podían los tales ser invocados legalmente, según la teoría de la Iglesia romana. Esta doctrina no se registra en época anterior (3).

Recibe la doctrina del purgatorio la primera aprobación de un Concilio General, aunque no fué difinitivamente confirmada hasta el Concilio de Trento. El decreto dice así:

«En el nombre de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu-Santo, con la aprobación de este Sagrado Con-

---

(1) Id. tom XV. Concl. Lat. (año 1512), Sess. II, año 1516. Y véase *Historia de la Prag. Sanc. y Concordat.* por Pithon.

(2) Novae legis septem sunt sacramenta; videlicet, baptismus, confirmatio, eucharistia, poenitentia, extrema unctio, ordo, et matrimonium. Decretum Concl. Florent. Lab. Concilia, tom. XIII, col. 534. Paris, 1672.

(3) Para las autoridades que aprueban ésto, véase en la p. 66 de este libro la cita de Verón; en la p. 75, la de Stapleton, y en la 98 la de los Editores Benedictinos de las obras de Ambrosio.

cilio General de Florencia, decretamos también que si algún penitente verdadero partiese de esta vida en el amor de Dios, sin haber satisfecho con dignos frutos de penitencia sus faltas de omisión y comisión, las almas de ellos se purifican después de la muerte, con las penas del purgatorio; y que les aprovechan en descargo de sus penas los sufragios de los fieles que viven, es a saber: el sacrificio de la misa, oraciones, limosnas y otras obras piadosas que la Iglesia designa, y que son hechas según costumbre de los fieles en favor de otros creyentes» (1).

Podemos afirmar como un hecho, que esta creencia en el año 1146 estaba en estado progresivo o de «desarrollo», pues en dicha época Othon Frisigense se refiere a ella de la manera siguiente: «Algunos afirman que existe un lugar de purgatorio después de la muerte» (2). La doctrina empero, no fué aceptada por la Iglesia griega (3).

La primacía del obispo de Roma y la precedencia de su silla fué definida en esta época por el citado Concilio General de Florencia, bajo Eugenio IV. Este Concilio en su sesión décima definió:

«También decretamos que la santa y apostólica sede y pontífice romano tienen la primacía sobre todo el mundo; y que el romano pontífice es el sucesor de San Pedró, príncipe de los apóstoles, y el verdadero vicario de Cris-

(1) Sesión XXV. In nomine igitur Sanctae Trinitatis, Patris et Filii et Spiritus Sancti, hoc sacro universali approbante Florentino Concilio: diffinimus, item, si vere poenitentes in Dei Charitate decesserint, antequam dignis poenitentiae fructibus de comissis satisfecerint, antequam dignis poenitentiae fructibus de comissis satisfecerint et omissis, eorum animas poenis purgatoriis, post mortem purgari, et ut a poenis hujusmodi releventur, prodesse eis fidelium vivorum suffragia; missarum scilicet sacrificia, orationes et eleemosynas, et alia pietatis officia, quae a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt, secundum ecclesiae instituta. (Lab. Concilio, tom. XIII, p. 515. París, 1671).

(2) Chron. lib. VIII, c. 26, citado por Taylor en su obra *Razones contra el Papismo*, c. I. s. IX. Edition de Heber, tom. X, p. 149.

(3) Véase la pág. 104.

to, cabeza de la Iglesia universal, y padre y maestro de todos los cristianos; y que a este pontífice (habiéndolo hecho Cristo en la persona del bienaventurado Pedro) le es dado el poder de apacentar, dirigir y gobernar la Iglesia universal, según está contenido en las actas de los Concilios generales y santos cánones» (1).

Esta declaración ha sido considerada por una bula de Benedicto XIV, como «artículo de fe católica», en 1742 (2).

Las «actas del Concilio General», y los «santos cánones» arriba citados, son puras invenciones. Probablemente los padres se apoyaron en las supuestas cartas decretales que habían sido incorporadas al derecho canónico.

Acercábase ya en esta época la caída del Imperio griego. El emperador Paleólogo, acompañado de algunos obispos griegos, asistió a este Concilio con la esperanza de recibir ayuda contra el turco, y fueron lo suficientemente débiles para votar en favor del decreto.

Pero cuando los diputados griegos regresaron a Constantinopla, la Iglesia rechazó con indignación todo lo hecho por sus obispos en el Concilio, y diez y ocho meses después del de Florencia, reunióse un Concilio en Constantinopla, el cual declaró nulos todos los decretos de aquél y condenó al mismo sínodo (3). Gregorio, patriarca de Constantinopla, que era partidario de los latinos, fué depuesto, y nombraron para ocupar el patriarcado a Atanasio.

---

(1) Lab. Concilia. tom. XIII. Conc. Florent. Sess. X, col. 154 y siguientes. París, 1671.
(2) Bened. XIV. Bullar, tom. I. No. I de Dog. et Ritib. sec. I, de Fide Cathol. p. 345. Malinas, 1826.
(3) Lab. et Coss. Concil, conc. Constantin. sess. 2, tom, XIII, col. 1367. París, 1672.

Asistieron a este Concilio de Constantinopla los patriarcas de Alejandría, Antioquía, Jerusalém y los principales de los antiguos patriarcas de Efeso, Heráclea y Cesárea, y todos éstos asintieron en la condenación de los decretos del Concilio Florentino.

El título de «Madre Iglesia» no era todavía dado a la de Roma. Desde antigua fecha el título de Vicario de Cristo se daba en general a todos los obispos, pero el Concilio de Florencia decretó que sólo le recibiría el obispo de Roma, a reserva de los derechos del obispo de Constantinopla. No obstante, hoy sólamente el Papa se abroga tal título.

Año 1470. Alano de la Roche, de la orden de Jacobinos. inspirado, según propia declaración, por ciertas visiones, inventó el Rosario, más tarde aprobado autoritativamente por Sixto IV. No obstante, Mosheim coloca la invención de este juguete eclesiástico en una época más antigua, es a saber en el siglo X (1).

La palabra *rosario* significa *recuerdo.* Parece que tiene su derivación de las caldeas *Ro,* «pensamiento», y *Shareb,* «director». Tanto la idea como el objeto mismo proceden de origen pagano. Deben rezarse tantas oraciones, y las cuentas guardan en la *memoria* las ya hechas. Otra sarta de cuentas con el mismo objeto usaban los antiguos mexicanos. El rosario se usa entre los brahmanes e indus, y en Tibet se ha usado desde tiempo inmemorial en el culto religioso. Entre los tártaros ha venido a formar parte de su tocado ceremonial el rosario de 108 cuentas, y hay «un pequeño rosario compuesto por 18 cuentas de inferior tamaño, por medio del cual los bonzos cuentan sus oraciones

---

(1) *Hist. Eccl.* de Mosheim, siglo X, part. II, c IV, S. III. Véase Mabillon, Acta Santor. Ord, Bened. Paef ad saecul, X, p. 58, etc.

y jaculatorias exactamente como en el ritual romano». Así que esta práctica romana, aunque es una *innovación* introducida entre los cristianos, es una antigua práctica pagana.

Año 1476. El papa Sixto IV, fué el primero que decretó la solemnidad de la fiesta de la Inmaculada Concepción de la Virgen María por medio del oficio *parvo*, aunque todavía esta teoría no era doctrina de la Iglesia.

La fiesta de la Concepción de María, como ya se ha dicho, fué introducida en Lyon sobre el año 1140, y tropezó con la oposición de Bernardo (hoy canonizado como santo por la Iglesia romana), por ser una innovación sin la sanción de la Escritura ni de la razón. Bernardo calificó esta idea de «falsa, nueva, vana y supersticiosa» (1). Según el historiador Fleury, un tal Juan VI, apellidado comunmente Duns Scoto, fué el primero que a principios del siglo XIV empezó a defender seriamente la doctrina de la Inmaculada Concepción (2).

El Concilio de Basilea, año 1439 (Concilio rechazado y condenado por la Iglesia romana), en su sesión 36 declaró que debe condenarse aquella doctrina que sostiene que la Virgen María estuvo sujeta a pecado original: por el contrario, la doctrina que la declara libre siempre de pecado original o actual, y que es santa e inmaculada, debería ser aprobada, sostenida y abrazada por todos los católicos como pía y conforme con el culto eclesiástico, con la fe católica, con la

---

(1) Fleury, *Hist. Eccl.* tom. XIV, lib XVII, p. 527. París, 1769 y 560, tom. XIV. París, 1727. «Nullá ei ratione placebit contra ecclesiae ritum praesumpta novitas, mater temeritatis, soror superstitionis, filia levitatis». (San Bernardo, Ep. 174, tom. I, col. 393. París, 1839),

(2) *Eccl. Hist.* tom. XIX, pág. 150. París, 1769.

razón y con las Escrituras, y por tanto no sería legal enseñar o predicar lo contrario (1). El día señalado para la celebración de esta fiesta lo fué el 17 de Diciembre. El Concilio de Avignon, año 1457, confirmó lo hecho por el Concilio de Basilea, y a más prohibió bajo pena de excomunión que nadie predicase contra esta doctrina (2).

La doctrina creó una división profunda en la Iglesia de Roma. Los dominicos, siguiendo a su jefe santo Tomás de Aquino, combatieron este nuevo dogma con la mayor vehemencia, tachándolo de contrario a las Escrituras, a la tradición y a la fe de la Iglesia; al paso que era sostenido con igual vehemencia por los franciscanos. Cada vez que llegaba el día en que se celebraba la fiesta, el escándalo rayaba en tan alto grado que el papa Sixto IV (año 1483) expidió una bula, de su propio motivo, sin que nadie lo solicitase, en la cual condenó a aquellos que llamaban a la doctrina herejía, y pecado a la celebración de la fiesta, o declaraban que los mantenedores de la doctrina eran culpables de pecado mortal; y sujetó a excomunión a aquellos que hiciesen lo contrario a lo prevenido en este decreto. Por la misma bula, fulminó penas semejantes contra aquellos que mantenían la especie de que los opositores de la doctrina estaban en pecado mortal, alegando como razón, que «esta doctrina todavía no estaba definida por la Iglesia romana ni por la sede apostólica» (3). A despecho de la bula papal, continuó la discordia con grande escán-

(1) Lab. et Coss. Concl. tom. XII, cols. 622, 623. París, 1671.
(2) Lab. et Coss. tom. XIII, col. 1403. París, 1671.
(3) Este decreto se halla en el apéndice de todas las ediciones autorizadas de los Decretos del Concilio de Trento.

dalo de la religión, y cuando en el Concilio de Trento vino á discutirse la doctrina del «pecado original», dominicos y franciscanos se colocaron de frente en mil encontradas ideas y renovaron la lucha. El debate vino a ser tan acalorado que el papa ordenó por medio de sus legados, que el Concilio no se mezclase en esta materia que podría causar un cisma entre los católicos, antes procurase mantener la paz entre las partes contendientes y buscar medios de darles igual satisfacción; pero que sobre todo fuése observado el breve del papa Sixto IV, que prohibía a los predicadores tachasen de herejía la doctrina de la inmaculada Concepción (1).

El Concilio de Trento (año 1546) excluía expresamente a la Virgen María de lo dicho en el decreto acerca del pecado original, pero declaró: «que las constituciones del papa Sixto IV, que rehabilita, deben observarse, bajo las penas contenidas en las mismas constituciones». De esta manera ambos partidos se apropiaron la victoria. La contienda teológica se levantó más violenta que nunca. España en el siglo XVII estuvo en la mayor confusión originada por estas disputas miserables, hasta que finalmente procuró llevarlas a término por medio de una apelación hecha a la supuesta e infalible cabeza de la Iglesia, a quien rogaron expidiese su bula resolviendo la cuestión. «A pesar de ésto, observa Mosheim, después de las máyores instancias e importunidades, todo lo que pudo obtenerse del pontífice por la corte de España fué una declaración, intimando que la opinión de los franciscanos tenía un alto grado de probabilidad en

(1) F. Paul Sarpi. *Hist. Conc. Trid.* lib. II, c. 68, Ginebra, 1629.

su apoyo, y prohibiendo a los dominicos oponerse públicamente a lo que sostenían aquéllos; mas esta declaración fué acompañada de otra, por la cual y a su vez se prohibía a los franciscanos tratar de errónea la doctrina de los dominicanos» (1).

Alejandro VII (año 1661) procuró, aunque en vano, apagar la contienda poniendo en vigor las constituciones de Sixto IV, pero al mismo tiempo declaró que la Iglesia no había decidido la tan debatida cuestión, y que por ningún concepto deseaba o pensaba decidirla él (2).

Clemente XI designó una fiesta en honor de la Inmaculada Concepción, que se debía celebrar anualmente en Iglesia de Roma, pero los dominicos rehusaron obedecer esta ley.

Por fin el papa Pío IX se encargó de decidir, según se cree para siempre, contienda tan debatida. El 2 de Febrero de 1849 expidió una «Encíclica», diciendo a todos los «patriarcas, primados, arzobispos y obispos del orbe católico», exhortando a cada cual para que en sus diócesis respectivas, se hiciesen rogativas, suplicando «al Padre misericordioso dé luz, le iluminase (al papa) con la superior claridad del Divino Espíritu, le inspirase con el soplo de su poder para que en un asunto de tan gran importancia, pudiese tomar la resolución que más contribuyese a la gloria de su santo nombre, como a la alabanza de la bendita Virgen y al provecho de la Iglesia militante»; y deseaba (decía el papa), conocer la opinión de las dignidades a quienes se dirigía, sobre el asunto. El

(1) Mosheim, *Eccl. Hist.* siglo XVII, sec. II, part. I, c. I, s. 48.
(2) Alex. Sept. An. Dom. 1661. *Mag. Bull. Romanum*, tom. VI, p. 15, Edit. Luxemburghi, 1727.

día 24 de Marzo siguiente, el *Tablet*, periódico católico romano, anunció que el papa iba a dar una decisión definitiva al asunto y «determinar una cuestión que por espacio de 500 años había estado debatida con ardor entre los contendientes. Los franciscos y dominicos concuerdan actualmente, y el mundo católico pide una sentencia definitiva por parte del juez infalible».

En Diciembre de 1854, el Papa, en una asamblea de obispos (de la cual fueron excluidos los no conformes), expidió una bula declarando la doctrina materia de fe (1). «Que ningún hombre (dice el decreto), choque ni intervenga en esta nuestra declaración, fallo y definición, ni se oponga a ella, ni la contradiga con temeraria presunción. Si alguno osare contradecirla, sepa el tal que incurrirá en la indignación de Dios Omnipotente, y de sus bienaventurados apóstoles Pedro y Pablo». De aquí dedujo el *Tablet*, que «cualquiera que en lo sucesivo negase que la bienaventurada Virgen María, en virtud de una milagrosa interposición de la Providencia de Dios, fué concebida sin el pecado original, el tal, sea condenado como hereje».

Lo expuesto es una breve historia de la doctrina de la Inmaculada Concepción; pero es un engaño creer que es doctrina de la Iglesia romana. El papa de Roma, según los principios ortodoxos de esta Iglesia, no puede crear doctrinas que no sean emanadas de un Concilio General (2).

Año 1478. Se establece la Inquisición en Castilla, reinando Fernando e Isabel. Consignamos este hecho

---

(1) *El Univers*, París, 20 Enero de 1855; *El Tablet*, Londres, 27 Enero de 1855.

(2) Téngase presente que ésto se escribió antes del Concilio del Vaticano, en que quedó sancionada la absoluta infalibilidad del papa.

porque fué una institución eclesiástica. Fleury dice expresamente, que el establecimiento tuvo lugar «por consejo del arzobispo de Sevilla y por la autoridad del papa Sixto V» (1).

Podemos, empero, encontrar el comienzo de dicha institución en una época más antigua. En el Concilio de Verona, año 1184, el papa Lucío III publicó una constitución contra los llamados herejes, en la cual se ordenó a los obispos que por medio de comisarios, se informasen de las personas sospechosas de herejía, ya por la opinión pública, ya por disposiciones privadas. Si acaso los terrores espirituales no produjesen efecto, el delincuente debería ser entregado al poder secular para que éste aplicase el castigo (2). El Concilio de Tolosa (Francia), año 1228, estableció formalmente las inquisiciones locales.

En el Concilio de Narbona, año 1235 (3), se establecieron por mandato del Papa una serie de leyes opresivas y crueles contra los calificados de herejes; y en el Concilio de Beziers, año 1147, se estableció también por orden del papa, la inquisición de los frailes predicadores por las provincias de Aix, Arles y Ebrun. Los cuarenta y siete artículos aprobados por este Concilio en unión de los que votó el Concilio de Narbona, fueron el fundamento de las leyes adoptadas más tarde por la Inquisición (4).

Año 1495. Alejandro VI anunció un poder nuevo, consistente en dar dispensas para contraer matrimonio dentro de los grados prohibidos de parentesco.

---

(1) Fleury, *Hist. Eccl.* cont. t. XXIII, p. 478. París, 1769.
(2) Lab. et Coss. Concl. t X, cols. 1737 y 1741. París, 1671.
(3) Id. t. XI, col. 487
(4) Lab. et Coss. t. XI, col. 676.

Este papa dispensó a Fernando, rey de Nápoles, para que se casase con su sobrina, joven que contaba 14 años de edad (1).

SIGLO DECIMOSEXTO

Años 1515-17. En estos años ocurrió la gran venta de indulgencias hecha por el papa León X, lo cual fué una de las causas inmediatas de la Reforma. El fin de tal comercio fué, llenar las arcas del papa, exhaustas a la razón por sus prodigalidades, o más bien por sus derroches; ésto por una parte: de la otra tenía por objeto también concluír la iglesia de San Pedro comenzada por Julio II. Nos informa el historiador Fleury, de que León concedió indulgencias «en condiciones tan fáciles, que si los hombres rehusaban el ganarlas, era prueba de que poco o ningún cuidado tenían de salvarse» (2).

Año 1540. Fúndase la Orden de Jesuitas por Ignacio de Loyola. Nació Loyola en la provincia de Guipúzcoa en el año 1491. Su carrera fué en un principio, la militar, pero con el transcurso del tiempo, dejó el servicio y entró en la Iglesia. Murió en Julio de 1556. La Orden fué confirmada por Paulo III, con algunas restricciones al principio, pero después en libertad absoluta.

Año 1545. Reunido el Concilio de Trento, recoge en masa y colecciona los errores y supersticiones antiguos, confirmándolos por medio de un decreto conciliar.

Año 1546. Colócase por primera vez la tradición

(1) Fleury, tom. XXIV, p. 225. París, 1769.
(2) Fleury, tom. XXV. p, 498. París, 1769.

al nivel mismo de las Santas Escrituras. La doctrina es esencial al sistema romano, pues con la capa de la tradición, procura encubrir y sustentar todas sus innovaciones. Los romanistas declaran que en materias religiosas, las Escrituras no son suficientes, y de aquí la obsoluta necesidad que tienen de la tradición. Si algún asunto hay, en el que más hayan insistido los primitivos padres cristianos, es sobre la suficiencia y perfección de la Escritura como regla, o única regla de fe; y así fué mirada por la Iglesia de Roma hasta esta época. Citemos un cardenal eminente en esa Iglesia, que floreció a fines del siglo XV. Gabriel Biel, afirmó que «sólo la Escritura nos enseña todo lo necesario para nuestra salvación», y cita como tal «aquello que debe hacerse o evitarse; amarse o despreciarse; creerse o esperarse». «La voluntad de Dios ha de entenderse por la Escritura, y solamente por ella conocemos cuál es en toda su totalidad» (1). En estas opiniones no se dió cabida alguna a la tradición.

Reconócense por primera vez autoritativamente, los libros Apócrifos (2) como parte del canon sagrado de la Escritura.

En Junio de 1546, en su cuarta sesión, ocupóse el Concilio de Trento en definir cuál era la doctrina de la Iglesia acerca del pecado original, de la justificación, de las buenas obras, y de los méritos. Las varias opiniones sostenidas por los miembros de la Iglesia, son una prueba cierta de que hasta esta fecha no había sido aún fijada la doctrina sobre ninguno de estos puntos.

---

(1) «Et coetera nostrae saluti necesaria, quae omnia sola docet sacra Scriptura». «Haec autem in sacris Scripturis discuntur, per quas solum plenam intelligere possumus Dei voluntatem». (*Lection. in Canon. Missae*, folio CXLVI, p. I, col. II, Lugd, 1511).

(2) Véase el cap. III de este libro.

Es cierto que muchos sacerdotes, a impulso de móviles corruptos y sórdidos, habían predicado durante muchos años los méritos propios y buenas obras como causa de salvación, con la casi entera exclusión de la gracia y la fe; pero todavía existían muchos que enseñaban la verdadera doctrina de la justificación por fe. Este Concilio emitió su opinión bajo títulos diferentes, recopilados en diez y seis capítulos y treinta y tres decretos, acompañados de otros tantos anatemas y maldiciones lanzados contra aquellos que no los aceptasen. A pesar de todo, estos decretos no se votaron sin que hubiese mucho alboroto. Los franciscanos y dominicos, como de costumbre, estuvieron en la más violenta oposición. Dos venerables prelados mostraron su celo en mantener sus opiniones privadas, llegando a las manos y agarrándose de las barbas (1); y Carlos V les amenazó con arrojarlos a todos al Adige, si no se comportaban de mejor manera. Siendo tan varias las opiniones, fué preciso redactar los decretos de una manera ambigua; y así consiguió el Concilio mixtificar el asunto tan completamente, que no bien hubo terminado la reunión, cuando Domingo Soto, que tomó una parte principal en los debates, publicó un libro sobre la justificación, el cual fué contestado por Andrés Vega, que se había opuesto a las ideas de éste en el Concilio, y cada autor, respectivamente, reclamó la autoridad del mismo Concilio en apoyo de sus ideas particulares. Estas discusiones y debates, entre las sectas diversas del romanismo, continuaron por mucho

---

(1) «Tum vero Cavensis ut mos est, iracundiá quam ultum ibat.... Namin Chironensis barbam injectá manu, multos ex eá pilos avulsit et confestim abscessit».—(Cardenal Pallavacini. *Hist. Concl. Trid.* tom. I, p. 227. Aug. Vind. 1775).

tiempo después de terminado el Concilio. Podemos asegurar con confianza, que con anterioridad a Junio de 1546, no se había definido la doctrina sobre estos puntos por là Iglesia romana. No obstante, hay dos puntos definidos muy claramente por este Concilio. Primero, por el canon veinticuatro, sobre la justificación, se anatematiza a todo aquel que dijese que las buenas obras son «frutos y señales de la justificación recibida, y no la causa de su crecimiento». El segundo punto es, que «si alguno dijese que las buenas obras son de tal suerte dones de Dios que no pueden ser al mismo tiempo mérito de la persona justificada, o sea que los justificados no merecen realmente aumento de gracia y la vida eterna, sea igualmente anatematizado» (1). San Agustín expresó una gran verdad bíblica, cuando dijo que «todos nuestros méritos son operados en nosotros por gracia, y cuando Dios corona estos méritos, no hace otra cosa que coronar sus propios dones» (2). Pues no obstante, tan repugnante fué este pensamiento a los intereses sórdidos de una Iglesia corrupta, que fué ordenado se expurgase este pasaje de las obras del antiguo Padre (3).

Año 1547. El Concilio de Trento, en su sesión séptima, decretó por primera vez la necesidad de la intención del sacerdote, para dar validez a un sacramento

(1) Se invita al lector a que consulte los textos siguientes: 1o. Reyes VIII, 46; Romanos III, 23; Isaías LIII, 10; Romanos III, 22; Hechos XIII, 39; Efesios II, 8, 9; Romanos XI, 10; Lucas XVII, 10; Salmo CXLIII, 2; Tito III, 5.

(2) «Omne bonum meritum nostrum, in nobis faciat, et cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sua».—(Aug. ad Sextum. Epist. CV. tom. II. Edit. Basil. 1529, y también p. 1117, tom IV, part. II, París, 1671),

(3) «Ex Indice Augustini dele: Non merita nostra, sed dona sua Deus coronat, in nobis». *Index Expurgatorius, jussu* Bernardi de Sanval et Rojas, Matriti 1612, et per Turretin, Genevae, 1619).

cristiano (1). Tal doctrina no fué inventada por el Concilio de Trento, pero que tampoco formó parte de la doctrina romana en época anterior a ésta, se prueba por las discusiones que hubo acerca del asunto y por la oposición con que fué recibida cuando se propuso (2). La idea ya estaba mencionada en un decreto de Eugenio, dado en el Concilio de Florencia en 1439 (3). Sea como quiera, es muy cierto que en un espacio de mil doscientos años no existe rastro de esta doctrina en ningún escritor eclesiástico. Se pretende como origen de tal introducción, la extrema ignorancia de algunos de los sacerdotes que tenían que hacer el culto en latín, cuyas palabras no entendían: de aquí una no intencionada mutilación del texto por no comprender las palabras. Esto dió origen a una discusión entre los escolásticos, sobre si un sacerdote, que altera la pronunciación de las palabras sacramentales, podría hacer un sacramento válido. Las opiniones parecían inclinarse a resolver que un sacerdote, aunque no entendiese lo que decía, si tenía *intención* de hacer lo que la Iglesia ordena, ésto era suficiente. Tal, según parece, es el raciocinio hecho por el papa Zacarías en su respuesta a Bonifacio (4), acerca de la ignorancia de un sacerdote en Baviera, que había bautizado *in nomine Patria, Filia, et Spiritua Sancta* (5). Hasta la promulgación del decreto en Trento (Marzo de 1547) declarando esencialmen-

---

(1) «Si quis dixerit: In ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi quod facit ecclesia, anathema sit». (Con. Trid. Sess. VII. Decretum de Sacramentis, in genere. Can. XI, p. 77. París, Edit. 1818).

(2) Véase la introducción de la presente obra.

(3) Lab. et Coss. concl. tom. XIII, col. 535. París, 1672.

(4) Avent. *Annal, B.* 1. 3, p. 297. Ingolst. 1554.

(5) Véase *Preservativo de Gibson,* tom. VIII, p. 208, adicción revisada. Londres, 1848.

te necesaria la intención del sacerdote, parece que todo lo que exigía era que, dada la existencia de la *intención*, el sacramento era válido, aunque las palabras fuésen incorrectas; no obstante este fallo, es un hecho que actualmente la Iglesia de Roma requiere para que haya validez en el sacramento, además de la intención, que la forma sea estrictamente correcta.

También en la séptima sesión del Concilio de Trento se confirmó como artículo de fe, la existencia de los siete llamados sacramentos (1). Este número especial fué aducido por primera vez en el siglo XII por Pedro Lombardo, obispo de París, aunque como una opinión particular (2). El Concilio de Florencia, en 1439, votó un decreto sobre este mismo asunto; pero algunos niegan que este fuése un Concilio general, y muchos, después de esta fecha, disputaron esta doctrina, que también dió gran materia para serios debates y reñidas disputas en la séptima sesión del Concilio Tridentino. Los Salomones de la teología quisieron sostener su teoría por medio de una analogía. No hallaron mejor argumento para sostener su nuevo concepto, que aducir que el número siete era una cifra mística; hay (pensaron) siete virtudes, siete pecados capitales, siete planetas, siete defectos que proceden del pecado original; el Señor reposó en el séptimo día; siete fueron las plagas de Egipto; hubo siete candelabros, etc., y por tanto, siete debían ser los sa-

(1) Si quis dixerit, sacramenta novae legis non fuisse omnia a Jesu Christo, Domino nostro, instituta; aut esse plura vel pauciora quam septem anathema sit». (Conc. Trid. sess. VII. Decretum de Sacramentis. can. I. De sacrament. in genere).

(2) «Non temere quemquam reperies ante Petrum Lombardum qui certum aliquem ac definitum numerum sacramentorum statuerat». (Cassander, Consult. Art. XIII, pág. 951. París, 1616).

cramentos (1); pero el cardenal Belarmino da tal vez la razón más concluyente por la cual debemos adoptar este número, diciendo que fué así porque lo decretó el Concilio (2).

Año 1551. Defínese la doctrina de la atrición (3). Gibson, en su *Preservativo contra el Papismo*, dice que el obispo de Canosa fué el primero que presentó la doctrina de que la atrición, unida al sacramento de la penitencia, es suficiente para obtener el perdón de los pecados (4).

Año 1552. En el Concilio celebrado en Edimburgo por el arzobispo Andrews, fué declarado que la oración del Señor puede ser dirigida a los santos (5).

Año 1563. En la vigésimaquinta (la última) sesión del Concilio de Trento, se confirmó definitivamente la doctrina del Purgatorio.

El Concilio de Trento votó sobre materias doctrinales quince decretos, cuarenta y cuatro capítulos y ciento treinta cánones; obligando al cumplimiento de estas doctrinas por medio de ciento veinticinco anatemas o maldiciones.

Este Concilio ocupóse también en la reforma interna. Sobre este asunto fueron votados ciento cuarenta y ocho capítulos. Duró el Concilio dieciocho años. La primera sesión se abrió en Diciembre de 1545 y la última en Diciembre de 1563.

---

(1) Véase Pablo Sarpi. *Histor. del Concil. de Trent*, lib. III, cap. 85, tom. I. p. 5, 6. Londres, 1736.

(2) «Quod testimonium, etiam si nullum habemus aliud, deberet sufficere». (Bell *de effect. sacr.* lib. II, c. 25, s. 4, t. III, p. 109, Edición de Praga, 1721).

(3) En la sesión XIV del Concilio de Trento, c. IV. Véase el capítulo sobre la *Penitencia* en este libro.

(4) Gibson, *Preservativo*. tom. II, tít. VIII. pp. 37, 38, edición en folio. Londres, 1788; y tom. X, p 235, Edit. 1848; y Melchor Canus de Loc. Theol. Lovan. 1569 Dist. XIII de Poenit. art. VII, Núms. 5, 6.

(5) Obispo Skinner, *Hist. Eccl.* Scot, tom. II, p. 39. Londres, 1788.

Año 1564. Hasta esta fecha, se consideraron miembros de la Iglesia de Cristo todos aquellos que aceptaban pura y sencillamente los artículos del credo Niceno; por cuanto nunca se proponía a nadie como prueba de su ortodoxia ningún nuevo credo ni símbolo de fe.

En Febrero de 1546, los doctores del Concilio de Trento, en su sesión tercera, ordenaron que «el símbolo de fe usado por la santa Iglesia romana (el credo Niceno), siendo el principio en el cual deben concordar todos los que profesan la fe de Cristo, y el único y firme fundamento contra el cual no prevalecerán las puertas del infierno», se expresa en las mismas palabras en que se lee en todas las iglesias. Desde el 9 de Diciembre de este año (1665) en adelante, el papa Pío IV, en virtud de su supuesta autoridad apostólica y según un decreto del Concilio de Trento, expidió y publicó una confesión de fe que debía ser recibida por el dicho Concilio. Esta nueva confesión se componía del símbolo de fe arriba dicho con la edición de doce artículos. Así que, desde esta época, por vez primera se impuso al mundo cristiano un nuevo credo, el cual debía ser aceptado bajo pena de anatema. Este credo, en pocas expresiones abraza una gran parte del anterior; pero los artículos adicionales de la nueva fe, introducidos entonces por primera vez por este credo (véase apéndice B) son los siguientes:

1. No solamente deben ser firmemente abrazadas y admitidas todas las tradiciones apostólicas y eclesiásticas, sino también «todas las demás observancias y constituciones» de la Iglesia romana.

2. En la cuarta sesión del Concilio de Trento se

decretó que nadie osara, en materias de fe y moral, interpretar las Escrituras en sentido contrario al acordado o definido por la Iglesia (1). Desde esta fecha se obligó a los cristianos por vez primera a admitir la interpretación de las Escrituras según el sentido sólo acordado por la Iglesia; notable diferencia es ésta, pues con anterioridad a esta fecha los cristianos podían rechazar la interpretación de la Iglesia, pero en adelante no se podría hacer interpretación contraria alguna a su manera de ver.

3. En esta misma sesión quedó terminantemente prohibido emitir una interpretación contraria al acuerdo unánime de los Padres (2). Ahora, por primera vez, no se permitía a ningún cristiano entenderlas o interpretarlas sino según el unánime consentimiento de los Padres; el resumen del decreto és, que no se dé interpretación alguna con la cual los Padres no estén unánimemente conformes.

4. En esta ocasión, támbién por vez primera, tuvieron los cristianos que recibir y admitir como artículo de fe «todas las ceremonias recibidas y aprobadas por la Iglesia en la solemne administración» de los siete sacramentos, y «todo lo demás publicado y definido por los sagrados cánones y Concilios Ecuménicos», formando así el código total con los decretos de Concilios, y constituyendo así en artículos de fe el cuerpo entero de los decretos de los Concilios, inclusas las ceremonias.

---

(1) «Contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta Mater Ecclesia». Ses. IV. Decret. de edit et usu sacr. librorum. «Juxta eum sensum, etc». Bulla super forma juram. Prof. fidei. Pii IV.

(2) «Contra unanimem consensum Patrum». Ses. VI. Ibid. et Sic. Synodus in Trullo. C. XIX. quam putant Constant. VI, c. Exiie, circa fin. de ver. Sig. in 6.—«Nisi justa unanimem, etc». (Bulla Pii IV).

5. Finalmente, durante muchos siglos, el papa de Roma se había abrogado el título de «Obispo supremo», mas desde esta fecha en adelante, se requirió como artículo de fe que la Iglesia de Roma fuése reconocida «como madre y señora de todas las Iglesias», y se exigió también «promesa de obediencia al papa como sucesor de San Pedro y vicario de Cristo» (1).

SIGLO DECIMONONO

Año 1854. El 8 de Diciembre de este año, Pío IX declaró dogmáticamente que María fué concebida sin la mancha del pecado original.

Habían pasado 1854 años sin que nadie se hubiese atrevido a colocar en la línea de los dogmas tal opinión. Hasta el mismo Concilio de Trento, que a tanto se atreviera, se detuvo aquí. Sin duda le pareció demasiado el declarar dogma, que una criatura pudo salvarse sin Cristo, pues a tanto equivale el decir que fué concebida sin pecado. Si no tuvo pecado, no necesitó

(1) La Iglesia madre fué la de Jerusalém, que existió mucho tiempo antes que la Iglesia de Roma. En Jerusalém fué donde predicó personalmente Cristo; en dicha ciudad fué el primer lugar en que los apóstoles plantaron primeramente el cristianismo (Hechos 1. 4; año 33); y de allí salió la predicación del Evangelio a todas las demás naciones (Lucas 24. 47). Por tanto, no Roma, sino Jerusalém debería reclamar la presidencia y el título de «madre de todas las Iglesias». La Iglesia en Samaria fue la que se fundó inmediatamente después que la de Jerusalém (Hechos 8. Año 34); y después las iglesias en Chipre, Fenicia y Antioquía, fundadas por los cristianos dispersos por efecto de la persecución que se levantó tras el martirio de Esteban (Hechos 11. 19-21). En conclusión, ningún escritor afirmó jamás que Roma es «madre de todas las iglesias». Por el contrario, la mayoría de los obispos reunidos en el segundo Concilio General de Constantinopla, dieron tal título a Jerusalém expresamente en su carta a Dámaso, obispo de la iglesia de Jerusalém «que es la madre de todas las iglesias». (Horne, *Descripción del Papismo*, Londres, 1848, págs. 211, 212).

redención, no necesitó a Cristo. Si tuvo el pecado, siquiera fuése nada más un instante, ya no es verdad que fuése concebida sin pecado.

Año 1870. Estaba reservada a nuestra época presenciar la última y suprema prueba del orgullo papístico. Una bula de Julio de este año, expedida por Pío IX, declara a Pío IX INFALIBLE. En adelante ya no necesitamos a Dios, ni necesitamos Biblia, ni necesitamos Tradición, ni necesitamos Espíritu Santo que nos enseñe. Tenemos un Dios en la tierra, con poder de inutilizar y declarar erróneas las enseñanzas del Dios del cielo.

El mundo se ha estremecido al oír repetido este grito de nuevo Lucifer: «¿Quién como yo»? Unos lo han recibido con sarcástica carcajada; otros con indignación profunda; y muy pocos con sumisión. Apenas se encuentra un católico romano, que al llegar a este punto no se encoja de hombros y deje de decir: «Todo lo creo, pero éso no pasa».

Así se consumó esta obra maestra de la astucia e invención de Roma en el año del Señor 1870.

Ya en vida de los Apóstoles había comenzado la mala levadura a obrar. San Pablo, escribiendo a los Tesalonicenses, les advierte que el día de nuestro Señor Jesucristo «no vendrá sin que venga antes la apostasíá y se manifieste el hombre de pecado, el hijo de perdición, oponiéndose y levantándose contra todo lo que se llama Dios, o que se adora; tanto que se asiente en el templo de Dios, como Dios haciéndose parecer Dios»; y añade el apóstol «porque ya está obrando el misterio de iniquidad». En otra epístola, el apóstol da «como señales de apostasía que había de venir», que los hombres «prohibirán casarse, y manda-

rán abstenerse de las viandas que Dios crió para que con hacimiento de gracias participasen de ellas los fieles».

Las páginas transcritas muestran cuan completamente se han cumplido estos anuncios proféticos en la historia de la Iglesia papista.

«SALID DE ELLA, PUEBLO MIO, PORQUE NO SEAIS PARTICIPANTES DE SUS PECADOS Y QUE NO RECIBAIS DE SUS PLAGAS».



PARTE III

EL CREDO ANTIGUO

COMPARADO

CON EL CREDO MODERNO

EL ANTIGUO Y NUEVO CREDO COMPARADOS

«Minan nuestras verdades para edificar sobre ellas sus errores; su obra se levanta para destrucción de la verdad». (Tertuliano. *De Praes. Hoer.* cap. XLII, p. 56, tom. II, Halae. Magd. 1770.

Habiendo dado por orden cronológico las varias *Innovaciones del Romanismo*, su origen, progreso y adopción final en la Iglesia de Roma, invitamos encarecidamente a los católicos romanos a que consideren con seriedad los hechos expuestos, para que así puedan apreciar la sabiduría de los primitivos padres cristianos y de nuestros reformadores, en adoptar como única regla para su fe, la Palabra Escrita, que es fija y cierta; y por experiencia aprendan el peligro que hay en las obscuras regiones de la tradición, que por su propia naturaleza es muy incierta.

La obra confiada a nuestros reformadores y mártires, no fué destruír, sino edificar bajo la dirección y guía de la Divina Providencia; desenterrar y dar a luz las escondidas verdades, que durante tanto tiempo habían permanecido enterradas bajo los escombros acumulados de una humana tradición. El principio que los llevó a separarse de la Iglesia romana, no fué que ellos hubiesen descubierto nuevas ideas de doctrina bíblica, sino que, por el contrario, desearon tornar a

la confesión primitiva, a las ideas sostenidas por los apóstoles y transmitidas hasta nosotros en sus escritos. El gran objeto de nuestros reformadores fué (como observó un obispo anglicano) «aproximarse cuanto les fuése posible a la Iglesia apostólica y a los antiguos obispos y padres católicos» (1), y según la observación de otro, los reformadores no tuvieron otro objeto que «no apartarse de la Iglesia de Roma más allá de lo que ella se había apartado de la Iglesia primitiva» (2). Y tan ansiosos y cuidadosos fueron de que los predicadores no aventuraran sus caprichos individuales, y de este modo caer en el otro extremo, que la Cámara Alta de Convocación, en 1571, dispuso que «en primer lugar, tuviesen cuidado especial de no enseñar en sus sermones cosa alguna, para ser tenida y creída religiosamente por el pueblo, sino lo que concuerde con la doctrina de los Testamentos, Antiguo y Nuevo, y que ha sido deducido de éstos por los padres católicos y antiguos obispos» (3).

Al restablecerse en Inglaterra el protestantismo por la subida al trono de la reina Isabel, el primer decreto de su reinado (cap. I, sec. 36) fué declarar «que, no teniendo autoridad alguna persona bajo la corona para reformar o corregir errores, herejías, abusos o enormidades, en virtud de aquel decreto, tampoco tuviese autoridad o poder para ordenar, determinar o adjudicar que alguna causa o materia era herejía, sino únicamente aquello que ya antes había sido determinado, ordenado o fallado ser tal por la autoridad de las escrituras canónicas, o por los

---

(1) Jewel. *Apolog.* 124 Londres, 1685.
(2) Neal, *Historia de los Puritanos*, tom. I, p 38. Londres, 1837.
(3) Collection de Sparrow, p. 238. Londres, 1671.

primeros cuatro Concilios generales, o por alguno de ellos, u otro Concilio general».

Manifestaremos en pocas palabras lo que enseñaron estos cuatro primeros Concilios generales.

Parece que con anterioridad al año 326, la Iglesia (a lo menos autoritativamente no había formulado ningún credo en una forma determinada de palabras). Lo que llamamos «Símbolo de los Apóstoles», es admitido por todos los cristianos, pero es evidente que los apóstoles no crearon u ordenaron esa forma precisa, aunque en ella esté contenida la doctrina que enseñaron. Ni Clemente (años 68-107), ni Ignacio (año 107), ni Policarpo (años 108-169), ni Justino Mártir (163), ninguno ha dejado entre sus escritos una forma especial de credo para confesar la fe. En los escritos de Ireneo (años 178-202), hallamos la primera forma de un credo, al cual llamó este escritor el inalterable canon o regla de fe, que según dice en el primer capítulo de su primer libro *Contra las herejías*, todo hombre recibió en el bautismo. Ireneo comienza su credo con estas palabras: «La Iglesia, aunque dispersa por todo el mundo, del uno al otro cabo, recibió de los apóstoles y de sus discípulos la

"Fe en un Dios, el Padre Todopoderoso Criador del cielo y tierra, del mar y de todas las cosas que en ellos hay; y en un Cristo Jesús, el Hijo de Dios, que fué encarnado para nuestra salvación, y en el Espíritu Santo, quien predicó por los profetas las dispensaciones de Dios, y el advenimiento del amado Hijo Jesucristo nuestro Señor, su nacimiento de una Virgen, su pasión y resurrección de los muertos y su ascensión corporal a los cielos; su segunda venida desde el cielo en la gloria del Padre para juntar en una todas las cosas, y resucitar a todo el género humano, que según la voluntad del Padre invisible, se inclinarán todas las cosas en el cielo, en la tierra y deba-

jo de la tierra a Jesucristo nuestro Señor y Dios, y que toda lengua le confesará, y que El puede ejercer justo juicio sobre todos, entregando al fuego eterno a toda maldad espiritual, tanto a los ángeles que se rebelaron y se hicieron apóstatas, como a todos los hombres impíos, desordenados y blasfemos; y dará vida a todos aquellos que son justos y santos, que han guardado sus mandamientos y perseverado en su amor, algunos desde el principio de sus vidas y otros después del arrepentimiento, a los cuales Jesús les confiere inmortalidad y les inviste de la vida eterna» (1).

Esta es la declaración de fe a la que Ireneo especialmente se refiere cuando menciona la «Tradición de los Apóstoles», que según él sostiene, ellos mismos a entregaron verbalmente y después nos la dejaron consignada en sus escritos.

Tertuliano (años 195-218) también da una forma que introduce con las palabras:—«Hay una sola regla de fe que no admite cambio ni alteración». He aquí su forma:

«Creer en un Dios Todopoderoso, Criador del mundo; y en Jesucristo su Hijo, que fué nacido de la Virgen María; crucificado bajo Poncio Pilato, al tercer día se levantó de los muertos, fué recibido en el cielo y está sentado a la diestra del Padre y vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos por la resurrección de la carne» (2).

La forma inmediatamente posterior a la de Ireneo, la hallamos en las obras de Orígenes (años 216-253) en los *Diálogos contra los marcionistas* (3) donde lee-

---

(1) Iren. *Adv. Haeres.*, cap. X, p. 50. Edic. Benedictine. París, 1710.

(2) Regula quidem fidei una omnino est, etc. Tert. *De Virginibus Velandis*, cap. I, tom. III p. II. Edic. Halac. Magdeb. 1770. Tertuliano da otra forma al mismo tenor o efecto que la anterior. *De praescriptionibus Hoereticorum*, cap. III, tom. II, p. 17 De la misma edición: «Regula est autem fidei, etc». Y repite lo mismo sin variación material, en su libro *Adversus Praxen.* cap. II, tom. II, p. 191.

(3) Orígenes, *Cont. Marc. Dial.* I, p 815, tom. II, Edic. Latin Basilea, 1571. Westenius, el primero que publicó estos diálogos en griego, los atribuye a Orígenes, pero Huet, a un tal Máximo del tiempo de Constantino.

mos:—Las cosas que son manifiestamente transmitidas por la predicación de los apóstoles, son estas:

«Primero, hay un Dios, Hacedor y Criador de todas las cosas, y uno que procede de El, Dios, El Verbo, el cual es consubstancial y coeternal con El; quien en los últimos tiempos tomó sobre sí naturaleza humana de (la Virgen) María, y fué crucificado, y resucitó de entre los muertos: creo también en el Espíritu Santo, que existe desde la eternidad».

Tenemos también una forma dada por Gregorio, obispo de Neo-Caesárea (años 255-270), y por Luco, presbítero de Antioquía; ambas en cuanto a doctrina, concuerdan con las manifestadas.

Pero no debemos pasar en silencio la forma mantenida por la Iglesia de Jerusalém, de la cual fué obispo Cirilo. Se cree que es uno de los sumarios más antiguos que existen en el día. La parte introductoria se halla en una liturgia, atribuída, aunque sin ninguna certeza, á Santiago, de quien también se dice fué el primer obispo de dicha Iglesia.

«Creo en un Dios el Padre Todopoderoso, Criador de cielo y tierra, y de todas las cosas visibles e invisibles; y en un Señor Jesucristo, el Unigénito Hijo de Dios, engendrado del Padre antes de los siglos, Dios verdadero, por quien fueron hechas todas las cosas; quien fué encarnado, hecho hombre, crucificado y enterrado; y quien otra vez resucitó de la muerte al tercer día, subió al cielo y está sentado a la diestra del Padre, y vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos; de cuyo reino no habrá fin, y creo en el Espíritu Santo el consolador que habló por los profetas; creo en un bautismo de arrepentimiento; en la remisión de pecados; en una Iglesia universal; en la resurrección de la carne y en la vida perdurable (1)».

Llegamos así a la primera forma de credo formal-

(1) Cyril. Hier. Arch. Catechesis VI, p. 86. París, 1720.

mente adoptado por la Iglesia, y que es conocida bajo el título de «Credo Niceno», pero que más propiamente debía llamarse «el Credo Niceno-Constantinopolitano», que es como sigue:

«Creo en un sólo Dios, Padre, Todopoderoso, Criador *del cielo y de la tierra* y de todas las cosas visibles e invisibles. Y en un sólo Señor Jesucristo, Unigénito Hijo de Dios, *engendrado de su Padre antes que todos los mundos*, Dios de Dios, Luz de Luz, Verdadero Dios de Verdadero Dios, engendrado, no hecho, consubstancial con el Padre; por quien todas las cosas fueron hechas; el cual por nosotros y nuestra salvación *descendió del cielo y* fué encarnado *por el Espíritu Santo en la Virgen María*, fué hecho hombre, *y fué crucificado por nosotros bajo Poncio Pilato;* padeció *y fué sepultado* y al tercer día resucitó *según las Escrituras*, subió a los cielos, *y está sentado a la diestra de Dios Padre*, y vendrá otra vez *con gloria* a juzgar a los vivos y los muertos, y *cuyo reino no tendrá fin.* Y creo en el Espíritu Santo, *Señor y dador de vida; procedente del Padre (y del Hijo); el cual es adorado y glorificado juntamente con el Padre, quien habló por los profetas, y creo en una Iglesia Católica y Apóstolica; confieso un bautismo para remisión de pecados y espero la resurrección de los muertos, y la vida del mundo venidero»* (1).

Este credo fué el resultado de los trabajos combinados de aquellos dos Concilios celebrados respectivamente en los años 325 y 381. Las partes que ponemos en letra bastardilla fueron añadidas por el segundo Concilio. Las palabras entre paréntesis *filioque* (2) «y del Hijo» fueron añadidas por la Iglesia latina con alguna posterioridad y contra la opinión de los griegos, que se oponían a ningún cambio en el credo.

---

(1) Mansi, Edit. de Conci. tom. II, p. 665. Florentiae, 1759.

(2) Según Baronius, esta adición se hizo primeramente en el Concilio de Toledo, año 447. Véase Landon, *Manual de Concilios*, pág. 579. Londres, 1846.

En el año 431, se intentó alterar este credo, pero el tercer Concilio general, el de Efeso, se opuso a la proposición y declaró, «que no sería legal para nadie profesar, escribir o componer otra forma de fe que la definida por los Santos Padres que con el Espíritu Santo se congregaron en Nicea». Este mismo Concilio procedió a declarar respecto de todos cuantos se atreviesen a componer, proponer u ofrecer alguna otra forma de fe a los que deseaban convertirse a la confesión de la verdad, ya fuése del paganismo, del judaísmo o de alguna otra forma herética, que los que así hagan, si son obispos o clérigos, sean depuestos los obispos de su obispado, y los clérigos de su oficio; pero si fuésen laicos, sean sujetos al anatema» (1).

En otra ocasión el Concilio general de Calcedonia (año 451) confirmó la decisión de los tres Concilios generales anteriores, y está apuntado en todos los relatos históricos de este Concilio, que cuando se recitó el credo, los obispos reunidos exclamaron:

«Ninguna persona haga otra exposición de fe. Ni nosotros intentamos ni osamos hacerlo. Los Padres han enseñado, y en sus escritos está preservado ésto que nos ha sido transmitido por ellos (la forma de dicho credo), y no podemos hablar otras cosas que éstas. Estos principios que han llegado hasta nosotros son suficientes, y no es legal hacer ninguna otra exposición (de fe)» (2).

---

(1) «His igitur praelectis, statuit sancta synodus, alteram fidem nemini licere proferre, aut conscribere aut componere, praeter definitam a sanctis patribus, qui in Nicea cum Spiritu Sancto congregati fuerunt. Qui vero aussi fuerint aut componere fidem alteram, aut proferre vel oferre converti volentibus ad agnitionem veritatis, sive ex Gentilitate, sive ex Judaismo, sive ex qualicumque haeresi: hos quidem, si sunt episcopi aut clerici, alienos esse episcopos ab episcopatu, et clericos a clericatu, decrevit, si vero laici fuerint, anathemati subjici» (Véase Mansi, la edición de Concilios ya citada, tom. IV, col. 1362. Florencia, 1759).

(2) Mansi, edición de Concilios citada, tom. VI, col. 630.

También los teólogos reunidos en la tercera sesión del Concilio de Trento (no preveyendo lo que iba a seguir), declararon que este mismo credo era el

«Sumario con el que debía necesariamente concordar todo aquel que profesa la fe de Cristo, que era el firme y único fundamento contra el cual jamás prevalecerían las puertas del infierno; que debía recitarse en aquellas palabras en que era leído en todas las iglesias».

No podemos ápreciar demasiado la sabiduría y moderación de los reformadores cuando, en el tiempo de Isabel, declararon que nada debía ser considerado como herejía, sino lo que había sido declarado tal por la autoridad de las Escrituras y por los cuatro primeros Concilios generales.

La Iglesia de Roma, al confesar este credo Niceno-constantinopolitano, en su totalidad, como parte de su regla de fe, tiene en sí las verdades que nos han sido transmitidas por los apóstoles en sus escritos; pero profundamente escondidas bajo el acumulado escombro de sus tradiciones.

1o. Admite que la Biblia es la Palabra de Dios, pero alega que esta palabra es imperfecta, en cuanto declara que por ella podemos aprender sólamente una parte de lo que atañe a nuestra salvación; y por ésto ha añadido a ella ciertos libros apócrifos y las tradiciones.

2o. Admite que Dios debe ser adorado con la adoración suprema, pues sobre este punto es bien explícita la Biblia; pero comparte el honor con El, dando un culto de inferior calidad (sin embargo culto religioso), a la Virgen María y a supuestos santos; para el cual no puede mostrar otra autoridad que sus tradiciones.

3o. A este propósito, al paso que admite que Dios es juez de «vivos y muertos», porque así lo enseña la Biblia, ella se ha arrogado la facultad de anticipar el juicio de Dios, declarando dogmáticamente, antes de que llegue el día de la resurrección y juicio final, quiénes son actualmente los espíritus beatificados en el cielo. Pretensión es ésta que se funda en una innovación moderna.

4o. Admite a Cristo como Mediador entre Dios y los hombres, porque no le es posible echar a un lado las terminantes palabras de la Escritura, pero por su propia autoridad enseña que El no es el Unico Medianero. Mete a sus santos canonizados en este santo y exclusivo oficio de nuestro Redentor, y para salirse con tal propósito, reviste a sus santos de ciertos atributos de la Divinidad, tales como la omnisciencia y omnipresencia; de otra manera, ¿cómo podrían ellos escuchar la oración «verbal y mental» que los vivos les ofrecen desde diversas partes a un mismo tiempo?

5o. Admite la expiación de Cristo ofrecida en la cruz, expiación, que según el apóstol Pablo, fué el único sacrificio ofrecido «una sola vez». Era esencial esta doctrina de S. Pablo, que este sacrificio no se repitiese, pues de otra manera Cristo padecería muchas veces (Hebreos IX. 26). Sin embargo, la Iglesia de Roma pretende que sus sacerdotes ofrecen al mismo Cristo diariamente, y de este modo convierte lo que sólo debe ser la conmemoración del sacrificio consumado en el Calvario, en sacrificio propiciatorio ofrecido cada día en favor de vivos y difuntos. De esta manera trastorna todo el plan del Evangelio, de la única expiación y redención.

6o. Admite que Dios es Espíritu y que en espíritu

debe ser adorado, porque la Biblia es terminante sobre este punto; pero también declara que debe ser adorado bajo la forma de un pedazo de pan consagrado, hecho por las manos de hombres. Invención de los sacerdotes para aumentar su dignidad e importancia, pero degradante para la Divinidad.

7o. Admite y confiesa que Dios puede perdonar el pecado y que así lo hace; y enseña que su clemencia está reservada para los contritos; pero afirma que es propiedad de la Iglesia, mediante sus sacerdotes y el llamado sacramento de la penitencia, suplir lo que falta en el penitente que presenta un arrepentimiento imperfecto; de esta manera quiere salvar a los que Dios rechaza. Invención moderna, que sobre no tener en su favor el apoyo de la tradición, se arroga el anticipar el juicio de Dios, absolviendo al penitente de su pecado, aún en esta vida.

8o. Admite que Dios es dispensador de gracia y misericordias; pero pretende poseer una parte de este poder; porque tiene a su disposición un «Tesoro eclesiástico», de supuestos méritos de santos que han partido de esta vida; esta es una invención moderna que tiene por objeto hacer dinero.

9o. Y a este propósito, mientras admite en Roma que los méritos de Cristo son infinitos, también declara, en oposición a las Escrituras, que el hombre justificado, no sólamente puede salvarse por sus propias obras buenas, y que éstas acrecientan sus derechos a la aceptación de Dios, sino que estas mismas obras pueden exceder a lo necesario para la propia salvación de uno, y en este caso el sobrante puede aplicarse en beneficio de otros, que no hayan llenado el cupo o la medida requerida.

10. Admite que Dios puede perdonar el castigo merecido por el pecado cometido, pero también por sí misma se atreve a anticipar aquel perdón remitiendo el castigo debido al pecado en esta vida, y aún el castigo que se supone es impuesto a los difuntos que no han expiado suficientemente sus pecados en esta vida; y se supone, se satisface por medio de las indulgencias, sistema nunca mencionado en las Escrituras.

11. Y para este último objeto, mientras Roma acepta la existencia del cielo y del infierno, porque la Biblia claramente señala ambos lugares, ella ha inventado un tercer lugar, al que llama purgatorio (lugar de tormento temporal después de esta vida), fábula inventada para que obre en los temores y credulidad del pueblo. Arroga para sí el poder de sacar almas del purgatorio, y así aumenta el poder de sus sacerdotes y rellena sus arcas.

12. Declara que el pecado debe ser confesado a Dios, porque así lo sanciona la Biblia, pero declara también que es absolutamente necesario para nuestra salvación, que los pecados se confiesen al sacerdote a lo menos una vez en cada año. Ejemplo de astucia sacerdotal, cuyo valor es debidamente apreciado y explotado por los sacerdotes.

13. Admite que Cristo instituyó dos sacramentos, el Bautismo y la Cena del Señor, y ha añadido a estos dos cinco más, aunque en la práctica nos niega el beneficio de todos, declarando que el beneficio depende de la intención del sacerdote oficiante; invención moderna, cuyo objeto es difícil comprender.

Tales, pues, son algunas de las verdades capitales admitidas por todas las escuelas cristianas, puestas en parangón con los errores añadidos por la Igle-

sia de Roma. «¡Cómo el oro puro ha venido a ser escoria en sus manos!» Los reformadores no han hecho otra cosa que volverse a la fe «una vez entregada a los santos», la cual por largo tiempo había estado escondida, sepultada bajo las innovaciones de edades sucesivas, invenciones de un sacerdocio corrompido. Los reformadores no vinieron a «destruír, sino a restablecer la doctrina de los apóstoles que la Iglesia de Roma había anulado prácticamente por sus tradiciones».

Un predicador popular ha representado gráficamente la obra de la reforma, por medio de un incidente ilustrativo, recordado en los viajes de Lord Lindsay en Egipto:

«Dice (Lord Lindsay) que durante sus excursiones entre las pirámides de aquel patriarcal e interesante país, se encontró con una momia que según los jeroglíficos contaba 2000 años de antigüedad. Examinando la momia después de haberla desenvuelto, halló entre sus apretados puños una raíz tuberculosa. Se interesó en la cuestión de cuánto tiempo pudiera durar la vida vegetal; al afecto, extrajo de la acartonada mano aquella raíz, la plantó en un terreno soleado; la lluvia y el rocío descendió del cielo sobre lo sembrado, y después de algunas semanas, con asombro y gozo pudo ver Lord Lindsay que la raíz había echado tallo, del que brotó una bellísima flor.

Me parece (decía el predicador) que en este ejemplo tenemos la respuesta a la pregunta de: «¿Dónde estaba el protestantismo antes de la Reforma?» Estaba encerrado en la mano férrea de la apostasía romana, y toda la obra de los reformadores consistió en forzar aquella terrible mano y extraer de ella la semilla de la verdad. En todos los países se han levantado sembradores que la han sembrado en Inglaterra, Escocia y Alemania, y mediante la bendición de Dios, simientes vivas han crecido y se han estendido por todos los países, y ese vasto número de iglesias esparcidas por el mundo son el fruto de tales semillas».

El grado mayor que Roma puede demandar en favor de sus innovaciones, es la *costumbre*, en muy pocas la antigüedad. No podemos terminar nuestras observaciones con más propiedad que recordando la opinión de un venerable obispo de la Iglesia de Cristo, mártir en el tercer siglo, de Cipriano, obispo de Cartago. Sobre estas dos pretensiones escribió:

«La costumbre sin la verdad, no es sino la antigüedad del error; y hay un camino muy breve por el cual los espíritus religiosos y sencillos pueden descubrir lo que es la verdad. Pues si nos volvemos al comienzo y origen de la divina tradición, cesa el error humano. Volvamos allá al original de nuestro Señor, al principio evangélico, a la tradición apóstolica, y de ahí derívese la razón de nuestros actos, pues de aquí se derivaron el orden y el principio.

«Sí, pues, sólo Cristo es la Cabeza, no debemos considerar lo que otro antes que nosotros haya tenido por conveniente hacer, sino solo lo que hizo Cristo, quien es sobre todos. Porque no debemos seguir las costumbres de hombres, sino la VERDAD DE DIOS, pues que Dios mismo nos dice por boca del profeta Isaías; «Mas en vano me honran, enseñando por doctrinas los mandamientos de hombres». Cuyas mismas palabras nuestro Señor vuelve a repetir en el Evangelio: «Bien invalidáis el mandamiento de Dios para guardar vuestra tradición» (1).

Para terminar, Tertuliano, que floreció en el segundo siglo y fué el más antiguo de los Padres latinos, dijo:

«Nadie ni nada tiene poder para levantar prescripción alguna contra la verdad—ni el tiempo, ni el patrocinio de personas, ni privilegio de países. De estas cosas en verdad la costumbre, habiendo tenido su principio por ignorancia o simplicidad, se corrobora con el transcurso

---

(1) Cypria. Epist. LXIII, ad Caecelium. Fratrum, p. 155, et LXXIV, ad Pompeium, p. 215. Edic. Oxom, 1682.

de los tiempos y así arguye contra la verdad. Pero nuestro Señor Jesucristo se llama a Sí mismo «Verdad», no costumbre.

«Tampoco las innovaciones refutan tanto a la herejía como lo hace la verdad. Todo lo que va contra la verdad (aunque sea la costumbre antigua), será una herejía» (1).

---

(1) «... Hoc exigere veritatem, cui nemo praescribere potest, non spatium temporum, non patrocinia personarum, non privilegium regionum. Ex his enim vere consuetudo, initium ab aliquá ignorantia vel simplicitate sortita, in usum per succesionem corroboratur, et ita adversus veritatem, vindicatur. Sed Dominus noster Christus, veritatem se, non consuetudinem, cognominavit Si semper Christus est prior omnibus: aeque veritas sempiterna et antiqua res. Viderint ergo quibus novum est quod sibi vetus est. Haereses non tam novitas quam veritas revincit Quodcumque adversus veritatem sapit, hoc erit haeresis, etiam sit vetus consuetudo. (Tertulián. *de Virginibus velandis*, cap. I, *in init.* pp. 1, 2, tom. III. Halae Magd, 1770).



APENDICE A.

EXTRACTO DEL TRATADO DE BELTRAN DE GORBY.

Quod in Ecclesia ore fidelium sumitur, corpus et sanguis Christi, quaerit vestrae magnitudinis excellentia in misterio fiat aut in veritate. Id est: Utrum aliquid secreti contineat, quod oculis fidei solummodo pateat; an, sine cujusque velatione misterii hoc aspectus intueatur corporis exterius, quod mentis visus inspiciat interius, ut totum, quod agitur, in manifestationis luce clarescat; et utrum ipsum corpus sit quod de Maria natum est et passum, mortuum et sepultum, quodque resurgens et coelos ascendensad dex-

Pregúntame la Excelencia de Vuestra Grandeza, si lo que las bocas de los fieles toman en la Iglesia, el cuerpo y sangre de Cristo, es en misterio o en verdad. Es decir: si hay allí algo oculto, que sólo sea patente a los ojos de la fe; si el ojo corporal ve exteriormente, sin el velo de ningún misterio, lo que ve interiormente el ojo de la fe, de suerte que todo lo que allí se hace, pasa a l aluz manifiesta; y si es aquello el mismo cuerpo, que nacido de María, padeció, murió, fué sepultado, y que resucitado después y subido a

tram Patris consideat.

Harum duarum quaestionum primam inspiciamus, et ne dubietatis ambage detineamur, definiamus quid sit figura, quid veritas.

Figura est adumbratio quaedam, quibusdam velaminibus, quod intendit, ostendens. Verbi gratia, verbum volentes decere, panen nuncupamus. Sicut, in oratione dominica, panen quotidianum dari nobis expostulamus, vel cum Christus in Evangelio loquitur, dicens: «Ego sum panis vivus, qui de coelo descendi», vel cum seipsum «vitem», discipulos autem «palmites» appellat. Haec enim omnia aliud dicunt, et aliud innuunt.

Veritas vero est rei manifestae demostratio, nullis umbrarum imaginibus obvelatae, sed puris et apertis (utque planius eloquamur) naturalibus signi-

los cielos está sentado a la diestra del Padre.

Examinemos la primera de estas dos cuestiones, y para no ser detenidos por dificultades de alguna duda, definiremos lo que es figura y lo que es verdad.

Figura es una adumbración, que manifiesta con algunos velos, lo que intenta. Por ejemplo, cuando queremos decir la palabra, y le llamamos pan: como en la oración dominical pedimos el pan de cada día También cuando Cristo se llama a sí mismo en el Evangelio «Pan que descendió del cielo», y otra vez se llama «vid» y a sus discípulos «pámpanos». Todas éstas dicen una cosa y significan otra,

Mas *verdad* es la demostración de una cosa manifiesta sin sombra alguna que la vele, sino insinuada con palabras puras, manifiestas (y para hablar más

cationibus insinuatae; utpote cum dicitur, Christus natus de Virgine, passus, crucifixus, mortus et sepultus...... non aliud hic licet intelligi quam dicitur.

At in superioribus non ita, nam substantialiter, nec panis Christus, nec vitis Christus, nec palmites apostoli. Quapropter hic figura; superiori vero veritas in narratione monstratur......

Nunc redeamus ad illa, quorum causa dicta sunt ista, videlicet corpus et sanguinem Christi.

Si enim nulla sub figura misterium illud peragitur, jam misterium non rite vocitatur, cum misterium dici non potest, in quo nihil est abditum, nihil a corporalibus sensibus remotum, nihil aliquo velamine contectum. At ille panis, quod per sacerdotis ministerium Christi corpus efficitur, aliud interius (¿exterius?) humanis sensibus osten-

llanamente) naturales como cuando se dice que Cristo nació de María virgen, padeció, murió y fué sepultado..... aquí no es permitido entender más que lo que se dice.

Pero en las anteriores no así: porque substancialmente, ni Cristo es pan ni vid, ni los apóstoles pámpanos. Así que aquí hay figura, pero en la narración anterior hay verdad..

Volvamos ahora a lo que ha provocado estas explicaciones.

Si el misterio no es celebrado bajo alguna figura, ya no es llamado con razón misterio, pues no puede ser así llamado, cuando nada hay escondido, nada alejado de los sentidos corporales, nada cubierto con algún velo. Mas aquel pan, que por el ministerio del sacerdote es hecho cuerpo de Cristo, manifiesta una cosa interiormente (*¿no de-*

dit, et aliud interius fidelium mentibus clamat. Vinum quoque, quod sacerdotali consecratione Christi sanguinis efficitur sacramentum, aliud superficie tenus ostendit aliud interius continet. Haec ita esse, dum nemo potest abnegare, claret, quia panis ille vinumque figurate Christi corpus et sanguis existit. Nam, si secundum quosdam figurate nihil hic accipiatur, sed totum in veritate conspiciatur, nihil hicfides operatur, cum nihil spirituale geritur, sed quidquid illud est, totum secundum corpus accipitur. Secundum speciem namque creaturae formamque rerum visibilium, utrumque hoc, id est, panis et vinum nihil habent in se permutatum. Et si nihil permutationis pertulerunt, nihil aliud existunt, quam quod prius fuere.

Jam nunc secundae

bió decir exteriormente?) a los sentidos, pero dice otra a las mentes de los fieles. De la misma manera el vino, que por la consagración sacerdotal es hecho sacramento de la sangre de Cristo, manifiesta una cosa en la superficie y contiene otra. No pudiendo nadie negar ésto, es claro que aquel pan y aquel vino son figurativamente el cuerpo y sangre de Cristo. Porque si según algunos nada hay aquí figurativo, sino todo verdadero, nada hace aquí la fe, pues nada hay hecho espiritualmente, sino que todo ello es tomado corporalmente. Porque según la especie de la criatura y según la forma de las cosas visibles, ambas cosas, ésto es, el pan y el vino, nada tienen mudado. Y si no sufrieron mudanza, ninguna otra cosa son sino lo que fueron antes.

Examinemos y veamos

quaestionis propositum est inspiciendum et videndum; utrum ipsum corpus, quod de Maria natum est, et passum, mortum et sepultum, quodque ad dexteram patris consideat, si quod ore fidelium per sacramentorum misterium in ecclesia quotidie sumitur.

ahora la segunda cuestión: si el mismo cuerpo que nació de María, padeció, murió y fué sepultado, y está ahora a la diestra del Padre, es el que diariamente toma la boca de los fieles en la Iglesia por el misterio de los sacramantos.

Secundum creaturarum substantiam, quod fuerunt ante consecrationem hoc et postea consistunt. Panis et vinum prius existere, in qua etiam specie jam consecrata, permanere videntur. Nihil igitur hic corporaliter; sed spiritualiter sentiendum. Corpus Christi est sed non corporaliter: et sanguis Christi est, sed non corporaliter. Corpus, quod sumpsit de Maria Virgine, quod passum, quod sepultum est, quod resurrexit, corpus utique verum fuit, idem quod visibile atque palpabile manebat; at vero corpus, quod misterium Dei di-

En cuanto a la substancia de las criaturas, lo que fueron antes de la consagración, ésto permanecen después. Fueron antes pan y vino, y permanecen en la misma especie después de consagrados. Así que aquí nada se siente corporal, sino espiritualmente. Es el cuerpo de Cristo, pero no corporalmente, y lo mismo la sangre. El cuerpo que tomó de María Virgen, que padeció, murió y resucitó, era verdaderamente cuerpo, el mismo que se veía y se palpaba; pero el cuerpo que se llama misterio de Dios, no es corporal sino espiritual. Se diferencian,

citur, non est corporale sed spirituale. Differunt autem caro spiritualis, quae fidelium ore sumitur, et sanguis spiritualis, qui quotidie credentibus potandus exhibetur, a carne quae crucifixa est, et a sanguine qui militis effusus est lancea. Non idem igitur sunt.

In orationibus, quae post misterium corporis et sanguinis Christi dicuntur, et a populo respondetur Amen, sic sacerdotis voce dicitur:

Pignus aeternae vitae capientes, humiliter imploramus, ut quod imagine contingimus sacramenti, manifesta sacramenti participatione sumamus.

Et pignus enim et imago alterius rei sunt: id est, non ad se, sed ad aliud aspiciunt. Pignus enim illus rei est, pro qua donatur; imago illius, cujus similitudinem ostendit. Qua de re et corpus Christi et sanguis est, quod Eccle-

pues la carne espiritual que toma la boca de los fieles, y la sangre espiritual que diariamente se da a beber a los fieles, de la carne que fué crucificada y de la sangre que fué derramada por la lanza del soldado. No son, pues, la misma cosa.

En las oraciones, que después del misterio del cuerpo y sangre de Cristo se dicen y el pueblo responde Amén, dice así el sacerdote:

Tomando una prenda de vida eterna; imploramos humildemente, que lo que tocamos con la imagen del sacramento, manifiestamente lo participemos.

Pues la prenda e imagen son de otra cosa, es decir, no miran a sí, sino a otra cosa. Pues es prenda de lo que se da, e imagen de aquello, cuya semejanza manifiesta. Por lo cual es el cuerpo y la sangre de Cristo lo que la

sia celebrat; sed tamquam pignus, tamquam imago.

Videmus itaque multa differentia separari, misterium sanguinis et corporis Christi quod nunca fidelibus sumitur in Ecclesia; et illud quod natum est de Virgine Maria, quod passum, quod sepultum, quod resurrexit, quod coelos ascendit, quod ad dexteram Patris sedet.

Iglesia celebra, pero como prenda, como imagen.

Vemos, pues que es mucha la diferencia que separa el misterio de la sangre y del cuerpo de Cristo que ahora reciben los fieles en la Iglesia, y el que nació de María Virgen, padeció, fué sepultado, resucitó, subió a los cielos, y está sentado a la diestra de Dios Padre.

APENDICE B.

BULA DEL PAPA PIO IV,

«QUE TRATA DE LA FORMA FN QUE SE HA DE PRESTAR EL JURAMENTO AL HACER LA PROFESION DE FE».

«Pío obispo, siervo de los siervos de Dios, para perpétua memoria en adelante».

El oficio del ministerio Apóstolico que nos ha sido confiado, requiere que aquellas materias para las que Dios Todopoderoso se ha dignado inspirar a los santos Padres congregados en su nombre para proveer a la dirección de su Iglesia, nos apresuramos a ejecutarlas y hacerlas ejecutar para alabanza y gloria de Dios. Por tanto, según resolución del Concilio de Trento, todos aquellos que en lo sucesivo tengan la dicha de ser puestos sobre catedrales o iglesias superiores, o los que hayan de cuidar según su dignidad, canongía o cualesquiera otro beneficio eclesiástico al que esté aneja cura de almas, los tales están obligados a hacer una profesión pública de la fe ortodoxa, y a prometer y jurar que permanecerán en la obediencia a la Iglesia romana. Nos, queremos que esta disposición sea observada de la misma manera por todas aquellas personas que hayan de obtener el cargo de monasterios, conventos, casas, o de algunos otros lugares, cualesquiera que sean, de órdenes regulares; además, a fin de que la profesión de una y

misma fe sea exhibida uniformemente por todos, y de todos sea conocida una fórmula fija; y deseando que nadie caiga en falta acerca de este punto por poca solicitud nuestra, prescribimos estrictamente por el tenor de las presentes, y en virtud de nuestra autoridad apóstolica mandamos que la misma forma sea publicada, recibida, y observada en todas partes por aquellos a quienes concierne, en consecuencia de los decretos del dicho Concilio, y también por las otras causas mencionadas, y que la susodicha profesión sea hecha exactamente según esta y no otra forma, so pena de caer en las penas dictadas por el dicho Concilio, contra todos los que la contravengan bajo los siguientes términos:

«Yo N., creo y profeso con fe firme, todas y cada una de las cosas contenidas en el símbolo de fe que se usa en la santa Iglesia romana, a saber:

1. Creo en Dios Padre, Todopoderoso, Criador del Cielo y de la Tierra, etc. (*el Credo Niceno*).

2. «Firmemente admito y abrazo las tradiciones apóstolicas y eclesiásticas, y todas las demás constituciones y estatutos de la misma Iglesia.

3. «Admito también la Santa Escritura conforme al sentido que la santa madre Iglesia ha mantenido y mantiene, a la cual pertenece juzgar del verdadero sentido e interpretación de las Santas Escrituras; ni jamás las recibiré ni interpretaré de otra manera, que en conformidad al consentimiento unánime de los Padres.

4. «Confieso además que verdadera y propiamente hay siete sacramentos de la Nueva ley, instituidos por nuestro Señor Jesucristo, y que son necesarios para la salvación del género humano, aunque no todos para

la salvación de cada indivíduo particular; a saber, el Bautismo, la Confirmación, Eucaristía, Penitencia, Extremaunción, el Orden y el Matrimonio; que estos sacramentos confieren gracia, y que de ellos, el Bautismo, la Confirmación y el Orden no pueden ser reiterádos a nadie sin sacrilegio.

5. «Recibo y admito también las ceremonias recibidas y aprobadas de la Iglesia Católica, en la solemne administración de los mencionados Sacramentos.

6. «Abrazo y recibo todas y cada una de las cosas que han sido definidas y declaradas en el Santo Concilio de Trento, tocante al Pecado Original y a la Justificación.

7. «Confieso asimismo, que en la misa se ofrece a Dios un sacrificio verdadero, propio y propiciatorio, en favor de los vivos y difuntos, y que en el Santísimo Sacramento de la Eucaristía, están verdadera, real y substancialmente el cuerpo y la sangre, juntamente con el alma y divinidad de Nuestro Señor Jesucristo; y que se verifica una conversión de toda substancia del pan en el cuerpo del Señor, y de toda la substancia del vino en su sangre, a cuya conversión la Iglesia de Roma llama transubstanciación.

8. «También confieso que bajo cualquiera de ambas especies se recibe a Cristo todo entero, y un verdadero Sacramento.

9. «Mantengo firmemente que existe un Purgatorio, y que las almas detenidas en él reciben socorro por los sufragios de los fieles.

10. «Asimismo sostengo que los santos que reinan juntamente con Cristo, deben ser honrados e invocados; que ellos ofrecen a Dios oraciones por nosotros, y que sus reliquias deben ser veneradas.

11. «Firmísimamente sostengo que las imágenes de Cristo, las de la Madre de Dios siempre Virgen, y también las de los demás santos, deben tenerse y conservarse, y que ha de dárseles la veneración y honor debido.

12. «También afirmo que el poder de las indulgencias fué dejado por Cristo a la Iglesia, y que el uso de ellas es muy provechoso al pueblo cristiano.

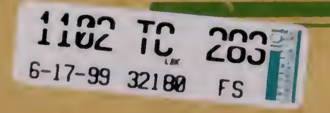
13. «Reconozco a la Santa Iglesia Católica Apostólica Romana, por MADRE Y SEÑORA DE TODAS LAS IGLESIAS, Y PROMETO Y JURO LEAL Y VERDADERA OBEDIENCIA AL OBISPO DE ROMA sucesor de San Pedro, Príncipe de los Apóstoles y Vicario de Cristo.

14. «Igualmente recibo y profeso sin ninguna duda, todas las demás cosas dadas, definidas y declaradas por los Sagrados Cánones, por los Concilios generales, y especialmente por el Santo Concilio de Trento, y del mismo modo condeno, rechazo y anatematizo, todo lo contrario a ellas, y todas las herejías cualesquiera que sean, condenadas, rechazadas y anatematizadas por la Iglesia.

15. «Yo, N. N., confieso ahora de buen grado, y en verdad mantengo esta verdadera fe católica; FUERA DE LA CUAL NADIE PUEDE SALVARSE; y prometo y juro retenerla siempre y confesarla entera e inviolable con la ayuda de Dios hasta el fin de mi vida *y cuidaré en cuanto estuviere de parte, que la misma, sea tenida, enseñada y predicada por mis subalternos o por aquellos que estén a mi cargo, en virtud de mi oficio. Así Dios me ayude y estos santos Evangelios de Dios.*

(*Concil Trid. apud Bullas, p. 381, et seg. Romae 1564*)

———☆———


6-17-99 32180 FS

